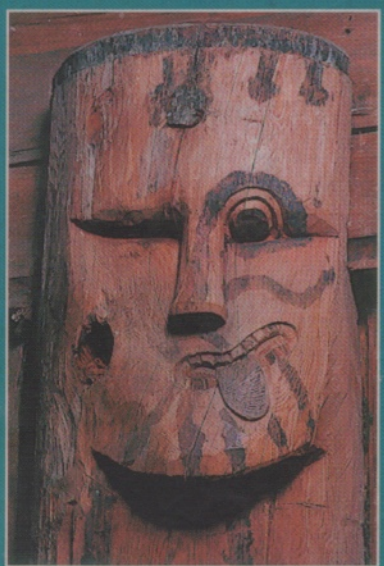
en pax-bok

BRIT SOLLI

SEID



MYTER, SJAMANISME OG KJØNN I VIKINGENES TID

© Pax Forlag 2002
Omslag: Z • Mette
Trykk: Valdres Trykkeri
Printed in Norway
ISBN 82-530-2403-7

Utgitt med støtte fra Norsk kulturfond

Innhold

Forord 9

Del I Bakgrunn og perspektiver

1. Innledning 15
   Hvem var vikingene? 15 Ordet «viking» 19 Når var vikingtiden? 21

2. Verdensbilde og myter 23
   Thule 23 Norvegr, nordmenn og samer 26 Det bygde og det ubygde landskapet 27 Den norrøne myten om verdens begynnelse og ende 31 Guder, jotner og andre mytologiske vesener 35

3. Kilder og kildesyn 46
   Kilder 46 Forholdet mellom arkeologer, (religions)historikere og filologer 52 Kildesyn 53 Arkeologisk kildekritikk 53 Historisk kildekritikk 55 De skjerpede faggrenser 61 Den «nye historiske arkeologien» 63

4. Religion, kjønn og seksualitet 71
   Metodiske overveielser 73 Religion 77 Kosmologi, myter og ritualer 79 Rites de passage 88 Kjønn og kjønnskategorier 93 Tolkningsperspektiver 94 Tilbake til kjønn og kjønnskategorier 96 Ekskurs I: Kjønn, evolusjonspsykologi, sosiobiologi og genforskning 97 Tilbake til kulturen … 99 Hva er *queer theory*

skeiv teori? 102 Seksualitetens kulturelle konstruksjon – en konkretisering 104 Ekskurs II: Et politisk paradoks 105 Et radikalt kontra et moderat skeivt perspektiv 107

Del II Sed og skikk

5. Nerthus/Njord 115
Innledning 115 Nerthus/Njord 116 Hellige hvite steiner 122

6. Seid og sjamanisme 128
Hva er seid?128 Seiden på Herjolvsnes 130 Spådom, seid og sjamanisme 135 Uteseta 137 Odins seid og menneskenes seid 138 *Ergi* 140 Straffer for *nid* og *ergi* 145 Seidernes opprinnelse 147 Hva er det med seiden/sjamanismen som er så argt? 148 Odin og tulen 160 Tolkning av Odin og hengeofferet 164 Den tabubelagte seiden 167

7. Norrøn seid og samisk sjamanisme 169
Kilder og kildekritikk 170 Samisk sjamanisme – hovedtrekk 172 Forholdet mellom samisk sjamanisme og norrøn seid 178 Samisk «trolldom» og «trollmenn» i norrøne kilder 183 Religion og etniske grenser rundt år 1000 190

8. Ekstasens arkeologi 198
Hellige hvite steiner enda en gang 200 Dekor og stil 201 Gullbrakteater og gullblekk 204 Runesteiner og billedsteiner 212 Graver og gravskikker 218

9. Fra ekstase til askese 232
Det hendte i de dager for tusen år siden 232 «Trolldom» og kristendom 233 *Ethos* og verdensbilde 235 Den norrøne religionen 800–1000: Forfall eller vitalitet? 236 Kulturbrudd eller kontinuitet? 238

Epilog: Fortid og politikk 241

Noter 245

Illustrasjonskilder 283

Litteratur 285

Register 321

Del I
Bakgrunn og perspektiver

1 Innledning

Hvem var vikingene?

Alle har hørt om ham: Den uredde krigerske sjøfareren, erobreren og kvinneforføreren. Den barske ramsalte viking som la under seg hav og land. Hjem vendte han med gods og gull. Ute på tunet sto husfruen med nøklene i beltet og ønsket velkommen sammen med hans sønner og alle hans husfolk og treller. Den hjemvendte husbond ga kostelige gaver. Om kvelden spilte han brettspill med sine beste menn og fortalte ærefulle soger fra fremmede land langt borte. Kvinner bar mjød til bordet. Når den mot sine frender milde, men mot sine fiender harde høvding døde, kastet hans folk opp en stor røys eller bygde en haug. Dit førte de høvdingen til sitt siste hvilested. Med seg i graven fikk han alle de hester, hunder, kvinner, skip, våpen og husgeråd han trengte på sin ferd til Valhall og Odin. I døden levde han videre som gårdens «haug-odelsmann» og gjevt var minnet om mannen!

Oppfatningen av menneskene i vikingtiden som først og fremst menn og krigere, påtreffes stadig i bøker, tegneserier, sagaspel osv. Forestillinger om vikingtiden skapt på 1800-tallet og de første tiår av 1900-tallet er særdeles seiglivede og nesten umulige å utfordre. Grunnen til dette er at det seine 1800-tallets og tidlige 1900-tallets forskere formidlet sin kunnskap til det norske folk på en glimrende måte, eksempelvis Alexander Bugge med *Vikingerne: Billeder fra vore Forfædres liv (1904–1906)*. Religionshistorikeren Jørgen Haavardsholm sier det slik: «Forskerne klarte å utmeisle et bilde av vikingtiden og vikingen som festet seg i folks bevissthet. Denne kraftinnsatsen er kanskje det mest vellykkede formidlingsprosjekt universitetets folk til dags dato har stått bak.»[1] I

folkeopplysningens ånd ble et fascinerende bilde av vikingenes liv hugget i stein, og meiselens spor var rettlinjet og stødig som selveste Dovrefjell. Det ble skapt et helteepos i nasjonsbyggingens tegn som er urokkelig rotfestet i nordmannens sinn. Folkelige forestillinger om vikingtidens mennesker som utelukkende krigerske menn, høvdinger og nessekonger, møter jeg hver eneste sommer ute i felten på arkeologiske utgravninger. Om en samling gravrøyser fortelles gjerne at de døde var falne krigere etter et slag som skulle ha stått på stedet. Den arkeologiske forklaringen er som regel at det er et gårdsgravfelt der generasjoner av gårdens folk, både menn og kvinner, er gravlagt.

Sagaforfatteren Snorre Sturlason har en rekke ganger knyttet enkelte gravhauger og gravfelt til slag og falne krigere og konger. Snorre forteller i *Håkon den godes saga* om slaget ved Rastarkalv og om hvordan en av Håkons førende menn, Egil Ullserk, falt: «Kong Håkon tok de skipene Eirikssønnene hadde hatt ... og lot dem dra opp på land. Der lot kong Håkon Egil Ullserk legge i et skip, og sammen med ham alle som var falt av hans flokk; så lot han bære jord og stein over. ... Høye bautasteiner står ved Egil Ullserks haug.»[2]

Beretningen om slaget ved Rastarkalv har Snorre delvis skrevet av fra en annen saga, nemlig *Fagrskinna*. I denne sagaen heter det: «Håkon drepte der i fjæren mannskapene på tre av deres skib og la opp skibene under dem. De falne blev lagt nedi og hauger kastet over. Der står også en høi bautasten hvor Egil falt.»[3]

Både den anonyme forfatteren av *Fagrskinna* og Snorre knytter historiske personer og begivenheter til kjente gravfelt og storhauger ut fra forestillingen om at store menn fikk mektige hauger og bautaer etter seg.[4] Forfatteren av *Fagrskinna* og Snorre lar også den døde kong Håkon føres fra slagstedet Fitjar på Stord til Seim i Nordhordland.[5] Både Snorre og forfatteren av *Fagrskinna* må ha kjent til at det på Seim fantes en storhaug verdig en konge. Haugen og kong Håkon den gode passet godt sammen. Ingen konge ble imidlertid funnet ved utgravninger i haugen, bare noe enkelt gravgods som ikke lar seg datere presist.[6] Den folkelige oppfatningen av gravfelt bygger på sagatradisjonen, og Snorre står meget sterkt i allmennhetens bevissthet som selve «stemmen» fra fortiden, ikke bare en av mange fortellere.[7]

Folk i Nordhordland betrakter nok fortsatt storhaugen på Seim som en kongshaug.

Forskere med forskjellig fagbakgrunn har de siste 30–40 år i bok etter bok, i utstilling etter utstilling, prøvd å gi et mer mangfoldig bilde av vikingtiden. Den alminnelige oppfatning er at vikingtiden var befolket av vikinger. Derfor kan ikke historien om vikingenes tid kun omfatte krigernes historie. Vikingtidens mennesker var en uensartet mengde av menn og kvinner, gamle og unge, frie og ufrie, løysinger (frigitte treller) og treller. I de siste tiårs fremstilling av vikingtiden er krigerens rolle tonet ned, i forgrunnen står handelsmannen, oppdageren og den bofaste høvdingen. Livet på gården fremstilles som kjernen i vikingenes liv; et liv av hverdagslige sysler som spinning, veving, matlaging og buskapsskjøtsel. Husfruen med nøklene fremstilles som en sentral skikkelse i gårdens indre liv. Hun regjerte «innanstokks», dvs. innenfor husets vegger. Dessuten var kvinnene ansvarlige for fjøsstell og melking. Åkrene, beitemarkene og andre «utanstokks» aktiviteter var mannens domene. Vikingenes liv besto av hverdager i form av lange, slitsomme arbeidsdager på ofte små og karrige bruk. Skjelettstudier har kartlagt sykdomsbilder og gjennomsnittlig levealder. Slitasjegikt, tannverk og barseldød var utbredt, og gjennomsnittlig levealder for folk fra de høyere sosiale lag var ca. 40 år.[8] De færreste ble beæret med en gravrøys eller gravhaug når de døde. Slike monumenter var forbeholdt høvdingen, odelsbonden og hans slekt. Trolig ble bare «frie» menn og kvinner som det var arv etter, lagt i røyser og hauger.[9]

Spenning og vikingferder er erstattet av trivialiteter og hverdagsliv. Kanskje er forskernes fortellinger om vikingtiden blitt kjedelige? Det hjelper mot kjedsomheten at også i denne nye kulturhistoriske versjonen av vikingtiden står vikingferdene sentralt. De omtales imidlertid ofte som handelsferder eller farefulle seilaser for å finne nye steder å bosette seg på. Det kulturhistoriske bildet av vikingene er gjenkjennelig og lett å identifisere seg med: Vikingene var stort sett som oss, de representerer våre røtter. De bragder vikingene utførte er også våre bragder, og det går en linje fra vikingenes utferdstrang til nyere tids eventyrere som Fridtjof Nansen, Roald Amundsen og Thor Heyerdahl. «Vikinger» har til og med utført romferder. I 1977 sendte NASA to ubemannede romfartøyer

til Mars, og navnet på dem begge var «Viking». Som skrevet står: Norrønafolket, det vil fare! Dette er en identifikasjonsversjon av vikingtiden.

Det gamle bildet fremstilte vikingen som kriger, helt og spennende skikkelse. Når det gjelder folks forhold til denne versjonen, er vel fascinasjon et bedre ord enn identifikasjon. Både fascinasjons- og identifikasjonsversjonen er egnet til å skape nasjonale myter. Så vel den erobrende (vågemot!) som den bofaste vikingen (sliteren!) har noe heroisk over seg. Alle de tre skandinaviske land (Norge, Danmark med Færøyene, og Sverige) samt Island (som geografisk tilhører Norden) ser på vikingene som sine markante og stolte forfedre. Vikingtiden var begynnelsen på prosessene som skapte Nordens statsdannelser. Vikingtiden var også rikssamlingens og kristningens tid. Både islendinger, nordmenn, svensker og dansker anser vikingtiden som «sin tid». Lettere komisk blir det (ifølge arkeologen Axel Christophersen) når en norsk journalist rapporterer fra åpningen av den store Vikingutstillingen i Paris i 1992, og beklager seg over dansk og svensk dominans fordi vikingene jo egentlig var norske.[10] Også fremtredende fagfolk har uttrykt bekymring for dansk dominans på internasjonale vikingutstillinger.[11] Både den voldelige versjonen og den fredelige versjonen av vikingtiden anvendes for å styrke nasjonal identitet i alle de nordiske land med unntak av Finland og Grønland.

I denne boken skal det argumenteres mot både fascinasjons- og identifikasjonsbildet av vikingtiden. Vikingene var ikke som oss, de tilhørte på mange måter en annerledes og ganske så fremmed kultur.[12] Bortsett fra de voldsromantiske innslagene, er denne annerledesheten blitt tonet ned. Når annerledeshet vektlegges, tenker jeg ikke på å gjenopplive forestillingen om vikingen som en spesielt krigersk personlighetstype. Jeg vil rette søkelyset mot vikingenes forhold til kjønnsroller, seksualitet og til dels meget ekstatiske religionspraksis. Her skal det argumenteres for at det skjedde et radikalt kulturbrudd i og med innføringen av kristendommen som eneste tillatte trosform. Forskere har i over 150 år visst at den viktigste guden av dem alle, Odin, holdt på med saker og ting som en riktig kar ikke skulle befatte seg med. Denne siden ved Odin har forskerne imidlertid vært forsiktige med å fortolke, ja i

det hele tatt omtale. Odins viderverdigheter kunne til nød beskrives på gammelgresk eller latin. Slik forsikret man seg om at bare den virkelig dannede klasse kunne begripe innholdet av det unevnelige.

En annen side ved vikingenes liv som er underkommunisert i forskningen, er likheter som fantes mellom samisk og norrøn religionspraksis. I det hele tatt er forholdet mellom de to folkegrupper samer og nordmenn både mangelfullt og til tider fordomsfullt utforsket. Det finnes i dag omfattende dokumentasjon på at forskning omkring samer og samisk kultur har vært preget av en form for «euro-germansk» etnosentrisme helt frem til vår egen tid.[13] Akkurat som i vår tid fantes det i vikingtiden folk av forskjellig etnisk opprinnelse i det som skulle bli Norge. Norrøne kystfolk og fjellbønder hadde rikelig kontakt med samer fra fjord- og fjellstrøk. Her skal det fortelles om disse menneskenes sed og skikk i form av verdensbilde, gudstro og mentalitet.

Ordet «viking»

Vikinger er altså ikke ensbetydende med nordmenn. Folk fra våre skandinaviske naboland dro i viking både vest- og østover. Alle var de, sett fra det europeiske kontinentet, nordboere. Utenfor Skandinavia ble vikingene betegnet som både hedninger, nordmenn og daner. I Russland ble vikinger kalt for *rus*[14] (de fremmede, trolig var de svear) og *varjager*. I Konstantinopel ble nordboere kalt for *væringer*.[15] Muslimene som i 711 invaderte den iberiske halvøya (i dag Spania og Portugal), betegnet vikingene som *al-Magus* (uttales omtrent som «madjos»).[16] Termen *al-Magus* kommer av det greske *magos* (magi), som igjen har sine røtter i persisk *magush*.[17] De iberiske muslimene mente disse *al-Magus* drev med incest og tilbedelse av ild.[18]

I arabiske kilder er vikingene også kjent som *al-Urdumaniyun*.[19] Dette er en betegnelse som trolig er lånt fra det latinske *Normanni* (menn fra nord, muligens normannere).[20] I 844 angrep vikinger Sevilla i nåværende Spania. I noen samtidige kilder beskrives disse som *Westfaldingi* (vestfoldinger).[21] I andre kilder kalles de for *al-Magus al-Urdumaniyun,* der det presiseres at disse også er kjent under betegnelsen *rus*. Samtidige kronikører og berettere kunne vanskelig være helt presise når det gjaldt

betegnelser på disse folk fra nord. Ingen nasjonalstater slik vi forstår dem i dag eksisterte, og grensene mellom folkegrupper var flytende. Ingen fast terminologi kunne anvendes. Var eksempelvis vestfoldingene nordmenn eller daner under vikingtiden? Området rundt Folden/Viken (Oslofjorden) var i lange perioder under daners herredømme.[22]

Forskerne har hatt ulike ideer om hvorfor betegnelsen viking oppsto. Et forslag er at «viking» kommer av verbet å vike. En viking var altså betegnelsen på en som avvek fra oppsatt reiserute. «Avvikeren» gjorde avstikkere for å røve og plyndre.[23] Den mest aksepterte forklaringen er at en viking kommer av det gamle navnet på Oslofjorden med deler av Skagerrak, nemlig Viken.[24] En viking skulle altså være en person fra området som ble kalt Viken. Claus Krag fremholder følgende: «Viken, som trolig omfattet hele kystområdet øst for Lindesnes, var antagelig det av de norske landskapene som i den tidlige vikingtiden aller mest stod i kontakt med utenverdenen. Og ordet viking ser ut til å være blitt brukt særlig om nordmenn.»[25] At folk i Oslofjordområdet skulle ha mer forbindelse med utenverdenen enn folk på Vestlandet eller i Nord-Norge, er imidlertid en underlig tanke. Arkeologiske funn langs hele kysten, og kanskje spesielt på Vestlandet, viser at det har vært utstrakt kontakt over Nordsjøen til De britiske øyer gjennom hele jernalderen.[26] Det var ikke bare sør- og østlendinger som dro i viking, og slett ikke bare folk fra disse kanter av landet som forsto seg på skip og sjøfart og hadde god kontakt med utenverdenen.

Det sies om Harald Hårfagre i både skaldekvad og sagaer at han tålte ikke at vikinger herjet i hans eget rike. I Gulatingsloven fremholdes at folk som bygger hærskip, skal si fra til årmannen eller lendmannen hvor de skal fare. Og skulle de bryte freden i sitt eget område, herje «i den same viki, då er dei nidingar. Men um dei herjar ein annan stad, då er dei utlæge, men ikkje nidingar».[27] Vikinger skulle ikke herje i egen vik. Dette prinsippet ser ut til å være knesatt allerede på Harald Hårfagres tid. Han ville ha fred i riket sitt; dessuten, hvis vikingene herjet i «egen vik», ble det mindre gods å skattlegge for kongen selv. Ordbruken her kan tyde på at betegnelsen «viking» henspeiler på folk langs kysten generelt sett. De fleste bodde jo langs fjorder og viker. Kanskje viking rett og slett er det samme som folk fra viker og fjorder. I den sammen-

heng kan jo nevnes at vikingene blant annet ble kalt *Lochlannaigh* i irske kilder. *Lochlannaigh* oversettes til menn fra *lochs* (sjøene), her forstått som fjordene.[28]

Når var vikingtiden?

Tradisjonelt har forskerne fremholdt at plyndringen i 793 av klosteret Lindisfarne ved den engelske østkysten innledet vikingtiden. Raidet beskrives malende i en angelsaksisk krønike. Spesielt utviklingen av en ny skipstype på slutten av 700-tallet, nemlig seilskipet, hadde muliggjort raske raid mot fremmede kyster. Nyere arkeologisk forskning stiller seg kritisk til den tradisjonelle dateringen av vikingtidens begynnelse.[29] Hvis man studerer oldsaker som er datert til 600- og 700-tallet og funnet i Norge, er det klart at mange av disse gjenstandene stammer fra Storbritannia og Irland.[30] Det har altså vært gode kontakter mellom folk fra spesielt Vest-Norge og øyene på den andre siden av Nordsjøen lenge før 793.[31] Det er uvisst om gjenstandene som ble tatt med hjem, var et resultat av røvertokter eller handel. Det er mulig at disse sjøfarerne som *rodde* over Nordsjøen i store elegante roskip, også kan betegnes som vikinger.

Grensen mellom handelsferder og plyndringsferder var flytende. Det var ikke alltid at folk på De britiske øyer eller kontinentet fryktet en vikingflåte. Folkene ved Nordsjøen hadde i flere hundre år før vikingtiden hatt omfattende og fredelig kontakt med hverandre. Dette var det normale. Selv etter 793 ble ikke vikingene sett på som utelukkende barbariske røvere. Det kunne jo hende de kom for å handle og ikke for å plyndre. Den nåværende franske byen Nantes lukket ikke sine porter da man sommeren 843 fikk melding om at en flåte på 67 vikingskip var på vei oppover elven. I *La Chronique de Nantes* heter det at innbyggerne antok at vikingene kom for å delta på det store årlige sankthans-markedet. Dette viste seg å være en feilvurdering. Byen ble plyndret.

Når det gjelder vikingtidens opphør, har innføringen av kristendommen vært sett på som et høvelig punktum. Slaget ved Stiklestad og Olav den helliges død 29. juli 1030 har fremstått som et fast holdepunkt for vikingtidens slutt. Heller ikke dette sluttpunktet er det full-

stendig enighet om blant arkeologer og historikere. For når ble egentlig Norge kristnet? Her er det forskjellige syn.[32] Dessuten var jo Harald Hardråde en konge, riktignok kristen, som ikke helt hadde lagt bort den gamle tradisjonen med å dra i viking. Han falt i slaget ved Stamford Bridge i år 1066, slått av den angelsaksiske kongen Harold Godwinsson. Noen forskere vil derfor si at vikingtiden varte minst frem til 1066. Et ytterligere moment i denne diskusjonen er at vikingtiden kan sies å vare helt frem til at rikskongedømmet var fullstendig konsolidert. Da må vi stille spørsmålet om ikke også borgerkrigstiden fra 1130–1240 var en slags vikingtid preget av en svak sentralmakt og generelt ustabile forhold der det ble herjet i både kjøpsteder og bygdelag.

Periodisering av fortida er den moderne arkeologiens og historievitenskapens måte å ordne historiens forløp på. Inndelingen av historie og forhistorie i forskjellige «tider» og «aldre» er basert på at man velger ut visse kriterier som fungerer som markører for et definert tidsavsnitt. Hvilke kriterier som velges, styrer derfor i stor grad hvordan fortida periodiseres. Vikingtidens begynnelse og slutt endres avhengig av om man legger vekt på kriterier som eksempelvis eksistensen av gjenstander funnet i Norge som må være importert fra Storbritannia og Irland, plyndringstokter beskrevet i utenlandske annaler, religionsskifte eller konsolideringen av et rikskongedømme i Norge. Jeg vil derfor avgrense vikingtiden ganske bredt til å gjelde tiden mellom ca. 700 og 1100 etter Kristi fødsel. For å forstå vikingenes myter og verdensbilde er det også nødvendig å trekke frem kilder og kulturelle forhold fra hele den forhistoriske perioden som kalles jernalder (ca. 500 f.Kr. – 1000 e.Kr.). I denne boken er imidlertid vikingenes tid alltid målet for kulturelle og kildemessige utflukter til eldre og yngre perioder av historien.

2 Verdensbilde og myter

Thule

Pytheas fra Massalia (Marseille) beskrev en gang på slutten av 300-tallet før vår tidsregning en øy kalt Thule.[1] Øya lå seks døgns seilas nord om De britiske øyer. Nord for Thule var havet frosset. Pytheas iakttar at i strøkene nær den kalde sone mangler finere frukter og det er få dyr. Folk lever av hirse og annet. Grønnsaker, ville frukter og røtter inngår i kostholdet. De som har korn og honning, lager en drikk av dette. Fordi det ikke finnes noe klart solskinn, tresker de kornet i store bygninger etter at aksene er samlet sammen og brakt dit. Det nytter ikke å treske ute i friluft på grunn av manglende solskinn og mye regn.[2]

Pytheas' opprinnelige manuskript er gått tapt, men hans beretning finnes som løsrevne sitater hos seinere forfattere. Flere som gjengir Pytheas' opplysninger om øya Thule, er meget skeptiske til sannhetsgehalten i en slik fantastisk beretning. Plinius den eldre[3] gjenforteller omkring år 50 etter Kristi fødsel Pytheas' beretning med å nevne at i Thule varer dagen i seks måneder. Thule må derfor ligge nord for polarsirkelen. Goteren Jordanes beskriver ca. 550 e.Kr. Thule som en øy lengst vest i havet.[4] I samme arktiske region ligger, ifølge Jordanes, den store øya *Scandza* som var goternes opprinnelige hjemland.[5] I 825 e.Kr. skriver den irske munken Dicuil at noen *paper* (irske munker) skal ha besøkt Thule i 795 e.Kr.[6] De skal ha oppholdt seg på øya Thule fra februar til august. Dicuils beskrivelse etterlater liten tvil om at Thule må være Island. Den danske historieskriveren Saxo kaller folk fra Island for *tylensere*.[7]

Persiske og arabiske geografer, som bygger på kjennskap til blant annet den greske geografen Ptolemaios' skrifter, nevner ved mange anledninger en øy[8] ved navn «Tuli» eller «Tuliya» som ligger langt mot nord. Ofte regnes stedet som meget utilgjengelig. Ibn Horradadbeh (død 849 e.Kr.) er den første forfatter som nevner folket *ar-Rus* og Norden.[9] Han skriver at fra Tuliya kommer ingen produkter, og «så farer verken skip eller båter på det».[10] Øya Tuli blir av perserne og araberne betraktet som jordas ytterste grense: «Men de folk som bor mellom slutten av det syvende klima[11] og denne ytterste grense, er mer villdyr enn mennesker. Og hva levemåte angår, overskrider det området (til og med) grensen for knapphet.»[12]

Det er imidlertid usikkert om det Thule som ble beskrevet av Pytheas, er det samme som beskrives av arabiske geografer, kristne munker og Saxo mange hundre år seinere. Theodor munk, som skrev «Historien om de gamle norske kongene»[13] på latin rundt 1180, forteller at da norrøne folk oppdaget Island, mente noen at dette var øya Thule som var omtalt i de klassiske kildene. Det er mulig at Pytheas kan ha besøkt det nordlige Norge lenge før Norge var Norge. Det viktige er imidlertid ikke om Thule betegner Island eller Norge. Ingen av disse nasjonalstatene eksisterte verken på Pytheas' eller Dicuils' tid. Det spennende er hvordan Thule ses på som den ytterste klimatiske og sivilisasjonsmessige utpost beliggende nær en evig isbelagt og utilgjengelig verden.

Thule var for folk som «bodde midt i verden», dvs. Middelhavet, et fjernt, kaldt og utilgjengelig sted langt mot nord. Nordboerne skulle seinere betegne både Svalbard (den kalde kysten) og Grønland som Thule. Orosisus' kart fra det femte århundre fremstilte verden i tre deler, Europa, Afrika og Asia. Disse verdensdelene er omringet av det store verdenshavet.[14] Thule kan forstås symbolsk som navnet på menneskehetens ytterste utpost mot nord. Pytheas' Thule kan like gjerne ha vært Lofoten som Island.

Filologen og runeforskeren Ottar Grønvik har nylig koblet Thule sammen med betegnelsen på en slags vismann kalt *tul* som trolig hadde visse oppgaver i forbindelse med kultiske handlinger i den gamle norrøne religionen. Grønvik argumenterer for at «tulen» var en slags Odin-prest i det førkristne samfunnet.[15] Videre ser han en mulighet for at

Thule rett og slett betyr «thul-landet», altså et land styrt av en slags «prestehøvdinger», jfr. ansvaret til godene på Island i middelalderen.[16] Til dette er å bemerke følgende: Pytheas foretok sin reise 300 år før Kristi fødsel. Den norrøne tul er beskrevet i kilder nedskrevet minst 1300 år seinere. Er det i det hele tatt mulig at tul-funksjonen kan ha eksistert i over 1000 år i en ubrutt kulturell og ikke minst språklig tradisjon? Vi vet at det oldnordiske språket var forskjellig fra det norrøne mål som ble talt i vikingtiden. Sjansen for at Thule er det samme som «thul-landet» må sies, ut fra hva som vites om både kulturell og språklig utvikling, å være lite sannsynlig.

På den annen side beretter den greske historikeren Prokopios, som skrev på midten av 500-tallet e.Kr., følgende om folk fra Thule (thulittene): Den første krigsfange som tas, ofres til guden Ares. Offeret henges, og dette betraktes som den helligste form for offer. Jordanes beretter om lag samtidig om goterne, som gjorde hengeofre til guden Mars. Ares og Mars er, som Odin, krigsguder.[17] Det eksisterte altså på 500-tallet forestillinger om at folk i de nordlige egner, i den utkant av verden som kaltes Thule, betraktet henging som et offer til gudene. Om hengeofferets sentrale posisjon i den norrøne religionspraksis skal det redegjøres for lenger frem (se kapittel 6, s. 154 ff.).

Om Pytheas' Thule er Island eller Norge, er ikke så viktig. Det interessante er at Thule opp gjennom århundrene betegner skiftende landskaper langt mot nord. For folk i det nordlige Norge var Thule landskaper som Grønland og Svalbard, mens det for folk lenger sør kanskje var Island eller Norge. Thule er en kulturavhengig betegnelse på landskaper beliggende mot det ytterste isøde. Slik sett er Thule et kulturelt korrekt navn på skiftende geografiske landskaper. Dette var ikke uvanlig når man forsøkte seg på å lage kart i middelalderen. Eksempelvis er Island plassert rett utenfor norskekysten på et angelsaksisk kart fra det 11. århundre. Dette er geografisk sett galt, men kulturelt korrekt.[18] Vikingtidens og den tidlige middelalderens Island og Norge var i store trekk kulturelt like samfunn.

Norvegr, nordmenn og samer

Den første sikre omtale av «Norge» finner vi i den nordnorske farmannen og høvdingen Ottars beretning slik den gjengis i innledningen til kong Alfred av Wessex' oversettelse av den spanske munken Orosius', verdenshistorie forfattet på 400-tallet.[19] Orosius hadde i sitt historieverk utelatt områdene nord for Alpene. Kong Alfred fikk derfor forfattet et tillegg som beskrev forholdene i verdens nordlige ytterkanter. Ottar opptrer som «informant» for denne tilføyelsen skrevet om lag 890 e.Kr. Ottar forteller om landet han kommer fra og kaller det «Nordvegr». De som bor der kaller han «nordmenn».

> Ottar fortalte sin herre, kong Alfred, at han bodde lengst nord av alle nordmenn. Han sa han bodde nord i landet, ved Vesterhavet. Men han fortalte også at landet strakte seg meget langt nordover derfra, men det er helt ubebygd unntatt at på noen få steder her og der slår samer leir, for å gå på jakt om vinteren, og for å drive fiske ved havet om sommeren. [...]. Han fortalte at nordmennenes land var meget langt og meget smalt. Alt det av det som enten kan brukes til beite eller pløyes ligger ved havet, og selv dette er berglendt på noen steder. Det ligger øde fjellstrekninger mot øst og ovenfor, langs det bebygde land. På disse fjellområdene bor det samer. Og det bebygde land er bredest sydpå og smalere etter hvert som man kommer lengre nord. Sydpå kan det være seksti mil bredt eller en smule bredere, og midt på, tredve eller bredere; og nordpå, sa han, der hvor det er smalest, kunne det være tre mil bredt til fjellstrekningen. Og så er fjellet på noen steder så bredt som man kan fare over i løpet av to uker, og på andre steder så bredt at man kan fare over på seks dager.[20]

Ut fra Ottars beskrivelse holdt nordmennene seg i kystområdene, mens heier og fjellområder var samenes land (se fig. 1, side I). Den norrøne betegnelsen *Finnmǫrk* er ikke identisk med dagens Finnmark. *Finnmǫrk*, altså samenes land, var i vikingtiden navnet på de indre fjell- og fjordstrøk som strakte seg langt inn og ned i Sør-Norge.[21]

Ottar fortalte at han bodde nordligst av alle nordmenn, og at det distriktet han bodde i kaltes Hålogaland. Ottar fortalte til kong Alfred at han «var blant de fremste menn i landet. Likevel hadde han ikke mer enn tyve kyr og tyve sauer og tyve griser; og det vesle som han pløyde, det pløyde han med hester». Siden han dyrket jorden, kan ikke Ottar ha bodd lenger nord enn i Nord-Troms. I dagens klima er det ikke mulig å dyrke korn nord for Malangen i Sør-Troms. Pollenanlyser fra øyene i Karlsøy kommune i Nord-Troms viser imidlertid spor etter korndyrkning i jernalderen.[22] Klimaet på Ottars tid må ha være gunstigere for korndyrking lenger nord enn dagens korngrense. Eksakt hvor håløygen Ottar bodde vet vi ikke. Flere forslag har vært fremsatt, fra Sør-Troms til Nord-Troms. Det er imidlertid ut fra det kildemateriale som foreligger, en umulig oppgave å koble sammen arkeologiske funn med en enkeltpersons bosted. Slike spekulasjoner skal jeg la ligge.

Det er ingen tvil om at Ottars Nordveg omfatter kyststrøkene fra Oslofjorden til og med Troms. «Nordveien» er leden som løper langs kysten, veien som binder landsdeler og folk sammen til en folkegruppe kalt «nordmenn». Ottar forteller også om sin kontakt med samer og bjarmer, som er folk som levde i områder som i dag omfattes av Kolahalvøya og Kvitsjøen i Russland. Jeg skal komme tilbake til Ottar og hans beretning når det skal gjøres rede for forholdet mellom samer og nordmenn.

Det bygde og det ubygde landskapet

Ottar beskrev samenes land som «øde fjellstrekninger». For ham var dette et ubygd land uten beitemarker, åkrer og bofaste bønder. Ottar var imidlertid klar over at et ubygd land ikke er det samme som et ubebodd land. Samene hørte til i det øde, ubygde landet. Selv om det fantes mennesker som levde i fjellene, var det ubygde landet også tilholdssted for farlige, underjordiske krefter. I det ubygde landet rådet kaoskrefter og trolldomsmakter. Det bygde landet med gården i sentrum betydde trygghet og kontroll. Gården var sentrum i kosmos.

I det angelsaksiske kvadet om helten Beowulf som beseirer monsteret Grendel, fremgår det at mjødhallen og det bygde landet er sentrum for

de gode menneskenes verden. Grendel var kjent som en omstreifer i ødemarken, «one whose realm was the moors, and the marshes his impregnable retreats».[23] Grendel jager over skoddeinnhyllede heder og angriper den gode høvding Hrothgars hall, kalt Heorot, fra øde og utilgjengelige utmarker hvor kaosmakter rår. Beowulf-kvadet er kjent fra et gammelengelsk manuskript nedskrevet omkring år 1000. Språklige og kulturelle forhold tyder på at diktet opprinnelig stammer fra omkring år 700.[24] Tvedelingen mellom det bygde (kosmos) og det ubygde (kaos) landet fremstår som et av kvadets viktigste omdreiningspunkt. Beowulf er utvilsomt helten, men en annen «hovedperson» er høvdingens hall.[25] I dette aristokratiske miljøet er hallen Heorot sentrum for kosmos.

Det er en moderne oppfatning å se på vill og urørt natur som vakker. For de gamle nordboere rådde kaosmakter i øde fjellstrekninger. Dette er et syn som holdt seg langt opp i vår tid, og som først ble endret ved at utlendinger, spesielt engelskmenn, introduserte villmarksturismen i Norge på 1800-tallet. Fortsatt er det å kave seg til fjells for å gå formålsløse turer knyttet til visse urbane sosiale lag. Matauk, jakt og fiske, altså matnyttige aktiviteter, er imidlertid knyttet til alle sosiale lag. For de gamle nordboere, med unntak av samene, var fjell og ur menneskeuvennlige trakter, ja rent ut heslige.[26] Slik beskriver Gerhard Schøning i 1773 Isfjorden i Romsdal med omliggende herligheter: «Det bebyggede af Isefjorden har en smuk Beliggenhed: men derimod ere Fiældene omkring, og inden for den i sær, hæslige af Udseende: thi de ere overalt skaldede, see hvide eller graagtige ud, og fremviise de nøgne Klipper. De grændse til Eikisdals Fiælde.»[27] Schøning beskriver utsikten mot den praktfulle Juratind. Romsdalstindene er fjellområder som vi i dag synes hører til de mektigste og vakreste fjord- og fjellandskap som finnes.

Det forekommer ikke mange naturskildringer i de norrøne kildene. Den mest berømte er vel Gunnar fra Lidarendes i *Njåls saga*: «De red ned til Markarfljot. Da snublet hesten under Gunnar, og kastet ham av. Han kom til å se opp mot lien, og gården på Lidarende, og sa: 'Fager er lien, så at aldri har den synes meg jevnfager – bleke åkrer og nyslåtte tun; og jeg skal ri hjem igjen, og ingensteds fare'.»[28] Gunnars hjemmekjærhet skulle bli hans bane.

For Schøning, som for islendingen Gunnar mange hundre år tidligere, var det fagre landskapet identisk med det bygde landskapet. Fjell og ur representerte heslighet og utrygghet. For samene derimot var fjellområdene «hjemme» og slett ingen «utgard». Det norrøne verdensbildet (kosmologien) deler verden opp i kategorier som klart plasserer kaoskrefter og kosmoskrefter i rommet. Vikingene forestilte seg verden som ei rund, flat skive. I sentrum av verden ligger Åsgard, gudenes heim (se fig. 2). Utenfor Åsgard ligger Midgard, menneskenes heim. Midgard betyr «gården i midten»; menneskenes heim lå mellom gudenes og kaosmaktenes. Utenfor Midgard ligger Utgard. I Utgard, gården utenfor, rår monstre, jotner og kaosmakter. (I havet rundt Utgard slynger Midgardsormen seg.)[29] Kommer man langt nok bort fra gudenes eller menneskenes verden, kommer man til Utgard. Ikke bare ved å forville seg ut på havstrekningene som fører mot Utgard, men også ved å fare innover øde fjellstrekninger, inn i berg eller under jorda. Utgard er en kulturell betegnelse på steder der farlige kaosmakter har herredømme.

I sentrum av gudenes heim, Åsgard, står verdenstreet, Yggdrasil. Treet fungerer som en bærer av verden, en verdenssøyle. Yggdrasils røtter strekker seg langt ned i underverdenen, opp gjennom menneskenes verden og langt til himmels. På lignende måte som det horisontale verdensbildet av jordskiven rommer både kosmosmakter og kaosmakter, rommer forestillingen om Yggdrasil et vertikalt bilde der både gode makter og undergangsmakter rår. Ved Yggdrasil ligger en kilde, Urds brønn. Ved denne kilden holder skjebnekvinnene Urd (skjebne/død), Verdande (tilblivelse/nåtid) og Skuld (fremtid/nødvendighet) til. De spinner sine skjebnetråder som gir tiden retning mot liv eller død. Fra Urds brønn henter Yggdrasil næring. I toppen av treet sitter en ørn og speider over jordskiven. Rundt treets røtter slynger det seg en orm, og fire hjorter spiser av treets greiner. Fra treets topp til treets bunn iler ekornet Ratatosk med nyheter. Når verdens undergang, Ragnarok, nærmer seg, er det aldrende verdenstreet angrepet av en parasitt; mistelteinen tærer på treet sammen med de beitende hjortene.

På lignende vis som det kosmologiske landskapet, er det jordiske landskapet kategorisert ikke bare geografisk, men også ideologisk og

religiøst. Vikingenes forestillinger omkring landskap dreier seg ikke bare om funksjonell kunnskap om avstander, reisetid og jordbruksressurser. Landskapet er også et religiøst og mytologisk rom.[30] Landskapet kan forstås som en sosial og kulturell arena som mennesket både skaper og igjen skapes av. Den svenske arkeologen Birgitta Johansen har påvist at vikingtidens landskap og forestillinger omkring landskap endres i og med innføringen av kristendommen. Endringene kan oppsummeres i tre ord: Konsentrasjon, hierarkisering og sentralisering. «Dessa begrepp fångar även in de religiösa, politiska och sociala förändringar som brukar anses ha inträffat under samma period. En ny ordning förkroppsligades av en ny organisation av det sociala rummet.»[31] Ikke alle landskap er kulturlandskap, men alle forestillinger omkring landskap er kulturelle. Derfor er også naturlandskapet og naturen en kulturell konstruksjon.

Det konsentriske kosmologiske verdensbildet med Yggdrasil som jordskivens absolutte sentrum og verdensakse, har sin parallell i den bofaste manns og kvinnes oppfatning av gårdens plassering i landskapet.[32] Sentrum på gården er ildstedet (åren) i husets største rom som er *stofa* eller hallen. Innmarka er sted for åkrer og humlegårder, utmarka for beite, slått og fôrhøsting. Utenfor utmarka ligger øde heier, fjell og skogsområder. Der kunne det være farlig å ferdes alene, spesielt for unge, ugifte kvinner.

Det er mulig at også selve gårdsbygningene er et aktivt uttrykk for motsetningene mellom «inne» og «ute».[33] I hus som har flere rom, kan det være slik at rommene deles inn i en slags rangordning, i et hierarki. Ildstedet er kjernen i heimen, så kommer gårdens hovedhus der folk er inne og arbeider. Husholdets viktigste medlemmer sover i hovedhuset. «Uthusene», et ord vi bruker også i dag, var fjøs, staller, vedskjåer og lagerrom. Her holdt dyra til og trolig også trellene. De måtte finne seg i å bo nærmere kaosmaktene.

I vikingtiden ble ikke mordere og udådsmenn sperret inne, de ble sperret ute. En som grovt hadde forbrutt seg mot fellesskapets normer, kunne bli dømt til å være skoggangsmann, eller til landsforvisning i en periode, eller i verste fall til fredløshet. Å stå «utenfor» loven var det samme som å stå utenfor fellesskapet. Skoggangsmenn og fredløse måtte

ferdes i det ubygde landskapet der kaosmaktene hersket, utestengt fra menneskenes fellesskap. De ble også stengt ute fra det religiøse og kultiske fellesskap. Slikt var ikke å spøke med verken i hedensk eller kristen tid. I kristen tid betydde det at sjelen gikk fortapt og det gikk rake veien til helvete. Islendingesagaen om Gisle Sursson forteller om Gisle som dømmes til fredløshet. Gisle utsettes også for «svart» seid (se kapittel 6.) og blir i sin utstøtte ensomhet forvirret, og til slutt overmannes han av galskap. Trusler om å bli dømt til evig sjelelig og kroppslig angst og uro, kombinert med utstøting av det sosiale fellesskap, var en grusom straff. Et Hels dødsrike på jord.

Den norrøne myten om verdens begynnelse og ende

«Ved begyndelsen af den nordiske historie var verden ét ord, *veröld*. I den verden var mennesket forbundet med tid og rum uden forskel. På oldnordisk betyr *verr* et 'menneske', og *öld* betød 'alder', 'epoke' eller 'tid'. Etymologisk er *öld* beslegtet med verbet *ala*, at 'avle' eller 'opdrage'.»[34]

Veröld er opphavet til begrepet verden. Tiden og mennesket er slik tett bundet sammen; uten disse bestanddeler finnes ingen verden. Vikingenes oppfatning av verdens opphav og undergang er en beretning om mangesidige motsetningsfylte makter som i begynnelsen avler liv og ved verdens ende øder liv. Før verden og alle tings eksistens ble skapt, lå Ginnungagap mellom Nivlheim (tåkeheimen) i nord og Muspellsheim (lys- og flammeheimen) mot sør. Mørke og lys, ute og inne; igjen denne tvedelingen som er så typisk for vikingenes verdensbilde, jfr. kapittelet om bygd og ubygd. Ginnungagap var et veldig rom fylt av kaoskrefter. I det store kvadet *Voluspå* (Volvens spådom) sies det at intet var til, ikke sand eller sjø, ikke svale bølger.[35] Ingen jord fantes, ingen himmel, intet gress, bare Ginnungagap. Disse kaoskreftene, dette voldsomme svelg av intet, er opprinnelsesstedet for alt liv i den norrøne skapelsesberetningen. Ut av frost og kulde, gnister og varme oppsto i Ginnungagap en urjotun. Slik gikk det til: Av møtet mellom kulde og varme i Ginnungagap oppsto lag på lag av rim, ut av dette rimlaget dryppet den tvekjønnede urjotnen Yme.[36] Av Yme skulle jord og jotner dannes og fødes. Under den venstre armhulen til denne tvekjønnede

skapningen grodde det fram en manns- og en kvinneskikkelse. Ikke nok med det, Ymes ene bein avlet en sønn med det andre beinet. Yme er opphavet til jotnene, også kalt rimtussene, i norrøn mytologi. Jotnene skulle holde til i Utgard.

Ut av det samme rimlaget som Yme, smeltet kuen Audhumbla frem. Fra hennes jur strømmet melk som nærte Yme. Kuen slikket på salte steiner, og av disse formet hun et mannshode som ble til urvesenet Bure. Han fikk en sønn som het Borr (begge navn betyr sønn), som igjen fikk tre sønner med Bestla. Disse sønnene het Odin, Vile og Ve.

I den norrøne skapelsesberetningen vrimler det av ulike vesener som alle har navn og som på en eller annen måte bidrar til å skape jorda og livet. Odin og brødrene hans drepte Yme og formet jorden av urjotnens ulike legemsdeler. Blod ble hav, kjøtt til det faste land, knokler til fjell, knuste beinsplinter til stein og ur. Av Ymes hjerneskalle dannet de himmelen og hvelvet så denne over jorden. Jorden laget de slik at den skulle ha fire hjørner, og under hvert hjørne satte de en dverg. Dverger og alver var underjordiske som på mange måter skulle både hjelpe og motarbeide gudene i deres strev for å opprettholde en kosmologisk orden.

Av jord bygger så dverger skikkelsene til de første mennesker, Ask og Embla. De tre gudene Odin, Høne og Lodur gir dem ånd og liv. Religionshistorikeren Gro Steinsland har fremholdt at den viktigste forskjellen mellom den norrøne skapelsesmyten slik den fremstår i det store kvadet *Voluspå,* og den bibelske skapelsesmyten, er at kvinne og mann skapes samtidig, på samme måte og som likeverdige.[37] Til forskjell fra Bibelens skapelsesberetning, finnes det ikke noe syndefallsmotiv i den norrøne myten om verdens, gudenes og menneskenes opphav. Det erotiske samliv mellom mann og kvinne fremstilles aldri som et syndefullt avvik fra en paradisisk orden. Kropp og seksualitet betraktes ikke som skilt fra menneskenes åndelige vesen i den norrøne mytologien. Den norrøne mytologiens forhold til kropp og seksualitet var grunnleggende positivt, og ikke preget av den både gresk og jødisk inspirerte kristendommens dualistiske (todelte) syn på ånd og materie.

Nettopp erotiske foreninger, spesielt mellom jotunkvinner (kaosmakter) og guder (kosmosmakter), er i flere sammenhenger helt nødvendig for den kosmologiske orden.[38] Jeg tenker her på foreningen

mellom jotunkvinnen Gerd og guden Frøy slik den beskrives i kvadet *Skirnesmål,* og bryllupet mellom Odin og jotunkvinnen Skade slik det beskrives i hyllingskvadet *Håleygjatal.* Snorre forteller at Gerd og Frøy er stamparet til ynglingekongene. Forfatteren av *Håleygjatal*, Øyvind Finnsson, fremstiller Odin og Skade som opphavet til håløygjarlene, den mektigste jarleætten i det nordlige Norge.

Verden skal en gang ta slutt. Monstre, jotner og guder tilintetgjør hverandre. I menneskenes verden dreper bror bror og frender frender. Kosmos går i oppløsning, kaoskreftene vinner. Fenrisulven sliter seg, Midgardsormen vrir og velter seg slik at flodbølger skyller over alle kyster og verdens fire hjørner. Tor kjemper mot Midgardsormen, men må gi tapt. Verden går under i Ragnarok. Ordet Ragnarok har vært tolket til å bety «maktenes undergang» eller «maktenes skjebne». Også gudenes skumringstime, «Götterdämmerung», har vært foreslått.[39] Den norrøne oppfatningen av tid ligner den vi kjenner fra jødedommen og kristendommen. Tiden har en retning mot et mål, den er lineær, og en dag skal jorda gå under. Men i den norrøne undergangsmyten er ikke dette en dommens dag der noen skal velges ut til evig frelse og noen til evig undergang. Verdens undergang er et opphør av både guders og menneskers liv. Noen av gudenes sønner overlever imidlertid.

Tor kjemper mot Midgardsormen, dreper ham, men dør selv i kampens hete. Odin slukes av Fenrisulven. Frøy har gitt bort sverdet sitt til Skirne og må kjempe våpenløs mot Surt (ilden). De gamle gudene dør, men de blir hevnet av sine sønner. Måten Vidar hevner sin far Odin på, ser ut til å ha vært en utbredt myte. I *Voluspå* heter det at Vidar dreper Fenrisulven med et sverdslag.[40] Både i Den eldre Eddas *Vavtrudnesmål* og i Snorres *Yngre Edda* fortelles det at Vidar river sund kjeven på ulven:

> Vavtrudne kvad:
> Ulven gløyper
> Aldafader,
> Vidar mun verket hemne;
> kalde kjeftar
> han kløyve mun
> når han vargen veg.[41]

Snorre beretter:

> Men like efter det går Vidar frem
> og stiger med den ene foten i underkjeven
> på ulven; på den foten har han en sko
> som det har vært samlet emne til i alle tider,
> det er de skinnlappene folk skjærer bort
> for tå og hæl når en lager sko, derfor skal en
> kaste disse lappene om en vil tenke på å komme
> æsene til hjelp. Med ene hånden griper Vidar i
> overkjeven på ulven og river i stykket gapet på ham –
> og det blir ulvens død.[42]

Denne mytiske hevnscenen er trolig identisk med et av motivene på Gosforth-korset i Cumberland, Nord-England (se fig. 4). Dette nesten fem meter høye steinkorset er et av de viktigste materielle utrykk for at Ragnarokmyten faktisk ble omfortolket til bruk i en kristen misjonsfase (før 950) blant norrøne folk i Nord-England.[43] På korsets østre side finnes en avbildning av et gapende dyrehode. Foran beistet står en mann som med venstre hånd holder overkjeven opp og med sin ene fot presser han underkjeven ned. I sin høyre hånd holder han en stav. Et lignende motiv er kjent fra Thorvaldkorset i Kirk Andreas på Isle of Man: En mann står med sin høyre fot i kjeften på en ulv, den venstre hånden rører ved hodet på beistet, i den høyre hånden holder mannen en stav. En stor fugl sitter på hans høyre skulder. Fuglen symboliserer kan hende Odin. I Ledberg, Östergötland i Sverige, er det funnet en runestein med avbildning av en hjelmprydet kriger. Over ham står et dyr som angriper krigerens føtter. Under dette bildet ligger en mann hjelpeløs uten føtter. Også Snorre beskriver Vidars hevn på en måte som ligner avbildningene nevnt ovenfor. Snorre sier også at Vidar bærer en spesiell sko laget av biter av lær som skomakeren må kutte av for å lage tær og hæler. Disse tiloversblevne lærbitene må, ifølge Snorre, ikke brukes av menneskene. Vidar trenger å være godt skodd i kampen mot Fenrisulven.

Når det gjelder Snorres anmerkning om Vidars spesielle sko, virker det her som om han viser til en tradisjon omkring håndtering av

skomakeravfall som ble holdt i hevd langt inn i kristen tid. Foten og den spesielle skoen kan tolkes som et symbol på Vidars hevn over monsteret som drepte gudenes herre Odin. Det er funnet små amulettlignende gjenstander av rav formet som føtter. Sommeren 2000 ble det funnet en slik amulett under utgravningene på Kaupang i Vestfold (se fig. 5). Foten er fremstilt som om den er revet av midt på leggen. En mulig tolkning er at den representerer hevneren Vidars fot. En annen mulighet er at slike amuletter symboliserer Odins føtter. Fenris slukte ikke hele Odin, bare hans føtter. Odin, som tidligere kunne fare hvor han ville, lå hjelpeløs tilbake på bakken (jfr. runesteinen fra Ledberg). Føtter sto også sentralt ved en annen strid der hevn skulle utføres. Loke dreper jotnen Tjatse. Tjatse er Skades far og hun vil hevne ham. Æsene får Skade fra dette ved å tilby henne valg av en brudgom, men hun får bare se føttene til de potensielle brudgommene. Skade velger ham hun synes har de peneste føttene. Hun er sikker på at det er Balder, men det viser seg å være Njord. Dette kan tolkes som et illevarslende tegn på at skjebnen snart skal stille til skue en ny og undergangspreget hevn, nemlig Balders død og hvordan Odin hevner hans død. Balders drømmer og død peker frem mot at Ragnarok er i emning. Det finnes altså en symbolsk forbindelse mellom undergang (Ragnarok) og undersåtter (føtter), for å si det litt humoristisk.

I *Voluspå* beskrives hvordan en ny verden med nye grasbakker stiger opp av det store svelget som Ragnarok etterlater seg. Da deles brikkene ut på ny. Slik sett innebærer den norrøne forestillingen om tiden og verden også en forestilling om en sirkulær tid der verden gjenfødes. Selv om alle levende vesener går under, oppstår av undergangen noe nytt. Og i Åsgard, på gudenes gamle tingvoll, ligger et spillebrett alene igjen i det grønne graset. Spillet er slutt, spillet begynner igjen, brikkene settes opp på nytt, det er «game over», men også en «new deal», nye muligheter. (se fig. 3)

Guder, jotner og andre mytologiske vesener

Den norrøne religionen er ikke en systematisk og dogmatisk religion slik som eksempelvis jødedommen, kristendommen eller islam. I disse

religionene finnes én allmektig gud, de er såkalte monoteistiske trossystemer. De skiller seg videre fra den norrøne hedendommen ved at de bygger på hellige skrifter der Ordet er gitt av en allmektig Gud. Skriftene inneholder læresetninger som skal følges, samt påbud og forbud som skal overholdes. Religionshistorikere bruker begrepet *universelle* religioner om kristendommen og islam. Jødedommen er knyttet til et folk og betegnes derfor som en *etnisk* religion. Den norrøne hedendommen karakteriseres også som en etnisk religion knyttet til en bestemt folkegruppe. Det finnes ikke noe ord i norrønt mål som tilsvarer begrepet «religion» slik vi forstår dette i dag. I vikingtiden ble alle mennesker født inn i, ikke et trossystem, men en «sed og skikk». Kildene taler om «norrøn *siðr*», ikke om en tro eller religion.

Kollektive kultiske handlinger knyttet mennesker og guder sammen i et skjebnefellesskap. Forestillingen om at en personlig tro skulle være viktig, var lite utbredt. Helge Ljungberg har argumentert for at det norrøne ordet *trúa* betyr noe sånt som å «ha tillit til/stole på». En gudløs person var ikke en som hadde sluttet å «tro» på gudene slik man forstår ordet i en kristen sammenheng, men en som ikke lenger foretok kultiske handlinger i form av ofringer til gudene.[44] I *Landnåmsboken* fortelles det om Helge og hans sønn Hall som hadde tilnavn som «gudløse».[45] Det betydde at de ikke lenger blotet til de hedenske guder. Om Helge den magre sies at han «var sterkt blandet i troen, han trodde på Kristus, men kalte på Tor til sjøs og ved djerv dåd».[46] I diktet *sonatorrek*, «sønnetapet», klager Egil Skallagrimsson over at gudene sviktet ham da sønnen druknet. Til tross for at Egil hadde blotet til Odin titt og ofte, var guden til dårlig hjelp.[47] Etter at sønnen døde var ikke Egil lenger så villig til å blote til Odin.

Den norrøne *siðr* var konkret knyttet til kult og riter. Tro og bønner var ingenting uten handling og konkrete offer. Norrøn sed og skikk var tolerant når det gjaldt tro, men eksklusiv hva angikk kultiske handlinger.[48] Det var kulten som garanterte fred og godt år. Den norrøne hedendommen vrimler av mangfoldige makter, ikke bare guder, men også andre ikke-menneskelige vesener. Noen hører vi mye om, andre nevnes bare et par ganger, noen ser ut til å bli viktigere utover i viking-

tiden, mens andre får en mer diffus betydning etter som tiden går. I motsetning til eksempelvis i kristendommen, kunne nye makter bli opptatt i gudenes krets. Begrepet «kristendom» er trolig påvirket av den angelsaksiske betegnelsen på den nye religionen.[49] Begrepet «hedendom» forekommer i vestnordiske kilder alt fra om lag år 900 som betegnelse på den norrøne *siðr*. Ordet er trolig dannet som en motsats til navnet på den nye religionen. Betydningen av *heiðinn*, «heden», er noe usikker, men betyr trolig «hjemlig».[50]

I kvad og sagaer befolkes den norrøne gudeverden av to slags gudeslekter, vaner og æser. Vanene og æsene holder til i Åsgard. Gudene utkjemper mange strider med kjempeslekten, kalt jotner. Jotnene går også under navn som tusser, gygrer (kvinnefigurer), jetter og kjemper. Jotnene er ikke guder, men de kan uten tvil oppvise guddommelige krefter og gir gudene noe å bryne seg på. Jotnene fremstår som kaoskrefter i motsetning til gudene som kjemper for å opprettholde den kosmologiske orden. Guden Loke var opprinnelig jotun, men ble som Odins fosterbror adoptert inn i æsenes og vanenes felleskap. Loke gjør mye av seg og er en lurendreier av verste skuffe. Denne ikkemenneskelige verden av ulike vesener befolkes også av dyr som hjelper gudene med mangt. Kvinneskikkelser som valkyrjer og norner befinner seg i gudenes krets, men er verken jotner, vaner eller æser.

Alvene er også vesener som det er vanskelig å plassere. Sammenstillingen «æser og alver» forekommer i flere Edda-dikt, noe som antyder at alver bare er en annen betegnelse på vanene.[51] Frøy bodde i Alvheim. Vanene er imidlertid assosiert med liv, seksualitet og fruktbarhet, mens alvene forbindes mer med døden og dødsriket. Alver nevnes i dikt[52] sammen med æser. Alvene fremstilles som både lyse og mørke.[53] I diktet *Skirnesmål* (strofe 7) plager det Frøy at «æser og alver» ikke liker at han, en gud, skal være sammen med en jotunkvinne. I de siste århundres folketro har alvene smeltet sammen med troen på de underjordiske som vetter, nisser, dverger og huldrefolk. I den norrøne mytologien er det vanskelig å plassere dem, hører de hjemme i æsenes, vanenes eller jotnenes verden? «Æser og alver» er nærmest et stående uttrykk i Eddadiktene.[54] Frøys hjertesukk i *Skirnesmål* antyder at alvene sto nærmere vanene enn æsene.

Snorre forteller i *Ynglingesagaen* at æsene og vanene en gang hadde ligget i strid med hverandre, men som han sier, da «beggè parter ble lei dette, stevnte de hverandre til forlik, sluttet fred og ga hverandre gisler».[55] Vanene ga som gisler sine gjeveste menn, «det var Njord den rike og sønnen hans, Frøy».[56] Njords datter Frøya fulgte også sin far og sin bror som gissel til æsenes heim. Frøya lærte æsene å seide. Hva seid er, skal det fortelles om lenger frem. Frøy og Frøya var avkommet til Njord og Njords søster. Hos vanene kunne bror og søster være gift, skriver Snorre, «for det var lovlig der ... Hos æsene var det forbudt å gifte seg med så nære frender».[57]

De mest kjente mannlige æser i vikingtiden var Odin, Tor, Balder og Heimdall. Av kvinnelige æser (også kalt åsynjer eller diser) kjenner vi best til Frigg (Odins hustru), Siv (Tors hustru), Nanna (Balders hustru) og Idunn (livseplenes vokterske). Frøya var av vaneslekt, men en viktig aktør i æsenes verden. Skigudinnen Skade var av jotunslekt, men hun giftet seg med vaneguden Njord. Det ekteskapet gikk dårlig. Njord trivdes ikke på fjellviddene hvor Skade ville bo. Ulver ulte så Njord ikke fikk sove, og det var kaldt og utrivelig. Skade på sin side likte seg dårlig ved havet der Njord ville bo; måkeskrik fratok henne nattesøvnen.

Vi hører også om æsene Ull og Tyr, men de ser ut til å ikke spille en så aktiv rolle i vikingtidens kult. Mange stedsnavn i Norge vitner imidlertid om at Ull og Tyr en gang må ha vært viktige guder. Tysnesøy i Sunnhordland ligger i et område som tidligere ble kalt «Njarðarlǫg» som betyr «Njords lovområde».[58] Ullevål i Oslo er et stednavn som kan knyttes til dyrking av Ull. Tyr spiller dessuten en viktig rolle da æsene finner det nødvendig å binde den stadig voksende og grådige Fenrisulven. Tyr ofrer hånden sin, slik at Fenrisulven kan bindes.

Bortsett fra Frøya, er de mannlige gudene mest synlige i kildene. Når kvinnelige guder og makter omtales, fremtrer de med verdighet og makt, noenlunde likestilte med mannlige makter.[59] Siden det skriftlige kildematerialet er nedskrevet i den kristne middelalderen, er det mulig at de kvinnelige guders og makters rolle er noe nedtonet i kildene. Det kristne gudsbildet er ikke, som det norrøne, flerkjønnet. Den kristne Gud, Jesus og Den Hellige ånd fremstilles entydig som hankjønn. Det er derfor mulig at rollen til de kvinnelige maktene er noe under-

kommunisert i de skriftlige kildene. Det arkeologiske materialet gir et annet og mer nyansert bilde. Funnsammensetninger tyder på at også kontakten med kvinnelige makter var viktig for vikingene. Dette skal drøftes lenger frem, blant annet i gjennomgangen av Osebergfunnet (s. 223 ff.).

Voluspå er primærkilden til fortellingen om krigen mellom vanene og æsene. Det fortelles om en kvinne som het Gullveig som kommer til Odins hall.[60] Æsene forsøker å drepe henne, men hun gjenoppstår som volven Heid som er en mester i seid, spådomskunst, ekstatiske transer og ond trolldom.[61] Dette er eneste gangen navnet Gullveig nevnes i den norrøne mytologien. Navnet Heid (betyr trolig lys eller skinnende) er kjent som et volvenavn flere steder.[62] *Frøya* lærte Odin å seide. Hun var også gudinnen for gull og smykker. Hun bar selv det staselige smykket *Brisingamen*, og hennes døtre het Hnoss og Gersimi. Begge navn betyr juvel.[63] Frøya var seksuelt aktiv og hadde mange elskere blant gudene. Til Frøya ofret man for fruktbarhet, godt vekstår og fred. Oxford-professoren Gabriel Turville-Petre argumenterer overbevisende ut fra disse kjensgjerninger for at Gullveig og Heid i *Voluspå* er identiske med Frøya. Så går han et skritt videre og forsøker å forstå hvorfor Gullveig, alias Frøya, kom til Odins hall: «Det kan foreslås at Gullveig (Frøya) ble sendt til Åsgard av vanene for å korrumpere æsene med grådighet, begjær og trolldom. Æsene forsøkte å ødelegge henne, men forgjeves, hun lever fortsatt.»[64]

Dette utsagnet er representativt for Turville-Petres gjennomgående tolkningsperspektiv når det gjelder kvinnelige guddommer: De representerer trolldom, grådighet, lyst og sex. Dette symboliserer mørke, død og fordervelse. Derom mer i kapittel 4, s. 94 ff.

Vaneguden *Njord* fremstilles som faren til Frøya og Frøy.[65] Njords barn var et resultat av en incestuøs forbindelse med hans navnløse søster. Njord var en gud for fruktbarhet, fred og godt *år* (velstand). Han var de havfarendes gud som kunne stille stormer når *Ægir* på havets bunn hadde stelt i stand uvær. I Norge er det registrert om lag 30 stedsnavn som kan knyttes til kulten av Njord.[66] Forskerne er samstemmige om at Njord er identisk med gudinnen Nerthus som beskrives i Tacitus' *Germania.* Jeg skal seinere drøfte hvordan det kan være mulig at en

mannlig norrøn gud kan være identisk med en kvinnelig germansk gudinne (se kapittel 5).

Frøy var som sin far og sin søster knyttet til fruktbarhet, fred og godt *år*. Han var en *skírr* (lys) gud. Ifølge Adam av Bremens beretning om den store blotfesten i Uppsala var Frøys skikkelse fremstilt med en markant ereksjon. Det er blant annet derfor Frøy knyttes til fruktbarhetskult. I kapittelet om Nerthus/Njord skal det diskuteres om ikke det forskerne har betegnet som «fruktbarhet», egentlig dreier seg om en ekstatisk dyrkelse av seksualitetens mer hedonistiske sider.

Odin var den største gud blant æsene. Han er betegnet som stormgud, dødsgud, diktergud og krigsgud.[67] Forskere har vært uenige om hvilke av Odins egenskaper som har vært mest sentral. Odin-skikkelsen representerer klokskap, kraft og manns mot. Odin omtales under mange navn, blant annet som «den høye», «hærfader», «valfader», «seierfader», og «ygg» som betyr den grusomme/skrekkelige. «Odin» kommer av norrønt *óðr* (raseri), som tilsvarer det tyske *Wut* (raseri) og gotisk *wôds* (besatt). Navnet gir assosiasjoner til egenskaper som raseri, diktning, opphisselse og ekstase, og videre til opprørt hav, ild og storm.[68] Navnet i seg selv antyder en åndelig dimensjon. Den tyske Magister Adam av Bremen beskrev Odin slik: «*Wodan, id est furor*» (Odin, han som raser).

Hos Snorre fremstilles Odin som herren over einherjer og valkyrjer, som skaldegud og seidmann (en slags trollmann)[69] og som stamfar til kongsætter. Den nederlandske religionshistorikeren Jan de Vries argumenterer for at Odin kan betegnes som både krigsgud og diktekunstens gud.[70] Odin ofrer sitt ene øye for å drikke av Mimes brønn som var all visdoms kilde. Han fremstilles ofte som en enøyd eldre herre ikledd en omfangsrik kappe og sid hette.[71] Det er bred enighet om at Odin har vært dyrket av germanske stammer siden folkevandringstiden.

Det har også vært fremholdt at Odin muligens har fortrengt den gamle indoeuropeiske himmelguden Tyr som hovedgud. Tyr svarer språklig til Jupiter og Zevs.[72] Odin spiller derfor den samme rollen som Zevs og Jupiter i klassisk mytologi.[73] Tacitus identifiserer trolig Odin med Merkur: «Den gud som blir dyrket mest av germanerne, er Mercurius, og på bestemte dager mener de at det sømmer seg å bringe ham også menneskeofre.»[74] Dette svarer dårlig til den plassen Odin har

i de norrøne mytene, fordi Merkur var handelens gud, guden for veifarende og farmenn.[75] Merkur hadde imidlertid også med trolldom å gjøre.[76] I tillegg til de evner som er nevnt ovenfor, kunne Odin en kunst bedre enn alle andre: Odin var den mektigste *seidmann*.

Tor forsvarer Midgard og Åsgard mot livsfiendtlige krefter. Hans fremste egenskaper er styrke, mot og mandighet. Tor slåss med kaosmakter som jotner, monstre og krefter som truer med å omstyrte kosmos. Han fremstilles ofte på rastløs ferd over himmelhvelvet i sin vogn trukket av bukker. Gnistene som slår er opphav til lynet, og vognens bulder blir oppfattet som torden. Tors viktigste hjelper i striden mot kaosmaktene er hammeren Mjollne. Tussedrotten Trym klarer ved en anledning å stjele Tors hammer. Tor blir ikke blid når Heimdall foreslår at han skal kle seg i kvinneklær for ved list å få tilbake hammeren sin. I diktet *Trymskvida* fortelles at Tor kledde seg i Frøyas klær og smykker, fordi det var eneste muligheten for å skaffe tilbake Mjollne. Tor var redd for å bli kalt «arg», dvs. umandig. Men det var ingen vei utenom, for uten hammeren ville snart jotnene erobre Åsgard. Tor var en sentral gud for vikingene. Over hele Skandinavia finnes stedsnavn som har tilknytning til dyrking av Tor, eksempelvis Torshov i Oslo. Spesielt i den vestlige del av Skandinavia og på Island er det mye som tyder på at Torsdyrkelsen var omfattende.[77] Turville-Petre har argumentert for at det er Tor og ikke Odin som er den viktigste guden for vikingene: «Tor står i kontrast til Odin. Odin er en kaotisk, amoralsk figur. Tor opprettholder orden, og han er hovedguden i den norrøne verden.»[78] Dette utsagnet om gudenes rangorden bunner nok i Turville-Petres grunnleggende negative perspektiver på norrøn ekstatisk religionspraksis. Slike perspektiver skal det argumenteres mot lenger frem.

Balder er Odins og Friggs sønn. Han blir betegnet som lys og vennlig. Balders død blir et hardt slag for gudene og tas som et tegn på at Ragnarok nærmer seg. Guder skulle nemlig, til forskjell fra menneskene, ikke dø. Myten om Balders død er beretningen om et varslet mord. Slik gikk det til: Balder hadde vonde drømmer om at han skulle dø. Balders mor Frigg ble urolig. Hun satte seg fore å få alle mennesker, makter og ting til å sverge på at de ikke skulle gjøre Balder noe ondt. Da dette var gjort, moret gudene seg med å bruke Balder som blink. Han

var jo usårlig. Loke ergret seg. Noe måtte da finnes som kunne skade Balder! Loke kledde seg ut som kvinne og oppsøkte Frigg. Med list og lempe fikk han Frigg til å fortelle at hun hadde syntes at en ussel liten vekst vest for Valhall var for ung til å kreve ed av. Det var mistelteinen. Loke returnerer til de skyteglade gudene. Balder har en bror som heter Hod. Han er blind og deltar derfor ikke i leiken. Loke gir ham en kvist av misteltein, viser ham hvor Balder står og forteller Hod hvordan han kan treffe Balder. Hod kaster, og i luften forvandler kvisten seg til et spyd. Balder gjennombores. Han dør. En stor ulykke for både guder og mennesker.

Balder blir lagt i sitt skip Ringhorne, og etter en del viderverdigheter settes skipet fyr på og sendes til sjøs. Hans hustru Nanna er så utrøstelig at hun dør av sorg og følger Balder på hans likferd mot Hel. Gudene har problemer med å få skipet av gårde. Det lar seg ikke rikke fra stranden. En jotunkvinne må tilkalles for å få fart i sakene. Skipet løsner i et gnistregn fra lunnene. Jorden skjelver. Tor blir sur, muligens fordi jotunkvinnen går ham i næringa. Han vil helst slå henne i hjel, men de andre gudene hindrer ham. En dverg som kommer litt i veien for Tor, får unngjelde isteden. Tor sparker ham på bålet.

Hele Åsgard er lamslått. Hermod tilbyr seg å ri til Hel for å spørre om hun ville gi slipp på Balder. La ham komme tilbake til Åsgard! Hel, som både er dødsrikets navn og navnet på dødsrikets herskerinne, er ikke uvillig, men hun stiller harde betingelser: Alle ting i verden, levende og døde, må gråte for Balder. Hvis noen nekter å gråte, beholder hun ham. Alle ting gråter for Balder. Nesten. Under en steinblokk sitter en gammel gygre (jotunkvinne), hun nekter å gråte annet enn tørre tårer, for som hun sier: Aldri var Odins sønn henne til noe nytte verken mens han levde eller nå når han er død. La Hel beholde det hun har. Denne gygren sies å ha vært Loke forkledd som kvinne.

Balders bålferd er ikke minst interessant ut fra et arkeologisk perspektiv: Den døde guden legges i sitt skip. Han får sin hest fullt oppsalet med i skipet. Balders hustru følger frivillig med på bålet. Skipet settes i brann og sendes til havs. Balder blir altså ikke hauglagt. Forbindelsen mellom skip og bevegelse, kanskje som en reise mot dødsriket, er ganske klar.

Heimdall var også en viktig gud for vikingene. Kildene omtaler ham bare i korte sekvenser, men når han først omtales, er det som en sentral skikkelse. Som Frøy beskrives Heimdall som en *skírr* gud. Det er Heimdall som kommer med ideen om å ikle Tor kvinneklær, slik at de kan erobre tilbake hammeren fra jotnene. Heimdall ble født av ni søstre i utkanten av urtidsverdenen. Søstrene var jotunkvinner. Heimdall har ikke en kone som de andre gudene. Hele menneskeheten kalles for «Heimdalls barn». Navnet Heimdall er satt sammen av «heim» som betyr verden og «dallr» som kan bety lys.[79] Heimdall er verdenstreets, og derved også verdens, vokter. Han skal varsle guder og mennesker om Ragnarok ved å blåse i Gjallarhorn.

Loke er en tvetydig figur. Han var som nevnt opprinnelig jotun. Han inngikk fosterbrorskap med Odin og ble opptatt i æsenes krets. Loke finner på mye som ikke er av det gode for guder og mennesker. Loke kan som Odin skifte ham, inkludert kjønn, og legge ut på lange reiser om nødvendig. Han er en lurendreier, en «trickster», betegner religionshistorikerne ham. «Tricksteren» har ofte sjamanistiske trekk.[80] Lokes sjamanistiske trekk er i så fall evnen og lysten til å overskride normer, helst for å gjøre ugagn og skape ufred. Noen riktig sjaman er han ikke (se kapittel 6). Lokes posisjon er på lag med både kosmoskrefter og kaosmakter. I myten om Balders død opptrer han som forræder. I kampen om å få tilbake Tors hammer er han et viktig sendebud og medhjelper. Loke er ikke lett å bli klok på. Han representerer muligens tilværelsens evige usikkerhet. Han skaper ikke ro og tilfredshet rundt seg. Loke er slu. Mange ganger skifter han ham eller iører seg kvinneklær for å lure folk opp i stry. Loke blir hånet av Odin for disse kjerringfaktene, men Loke slår tilbake med å vise til visse vaner som også Odin har. Disse skal vi høre om seinere.

Valkyrjene har to oppgaver: De skal velge ut hvilke krigere som er verdige å komme til Valhall. Det er altså kvinneskikkelser som bestemmer hvem som skal få sitte ved Odins bord i Valhall. Valkyrjenes oppgave i Valhall er å bære mjød og mat til de døde krigere kalt einherjer.

Gudene har mytologiske dyr som både motstandere og hjelpere: *Midgardsormen* og *Fenrisulven* representerer kaoskrefter som gudene

kjemper for å holde under kontroll. Tor fikk en gang Midgardormen på kroken under en fisketur. Det ble ingen fredelig batalje. Heldigvis kommer Midgardsormen seg unna. Tor har fått fast fisk i det vesenet som slynger seg rundt Midgard. Hadde Tor fått ormen om bord, hadde jo verden mistet sin ramme og gått i oppløsning. Fenrisulven vokste seg etter hvert uhyrlig stor, og gudene fant å måtte tøyle den. Gudene ba dvergene i Svartalveheimen om å lage en lenke som holdt. Lenken, Gleipne, ble spunnet av «det umulige» – anti-tesen av alt virkelig; seks ting: fjellets røtter, fiskens åndedrag, fuglens spytt, kattepotens dundring, bjørnens sener og kvinnens skjegg.[81] Fenrisulven skulle bindes til gangs. Ulven forlanger imidlertid at en av gudene skal legge hånden sin i munnen på ham som pant. Og slik gikk det til at Tyr mistet hånden sin. Snorre skrev om de norrøne mytene i 1220-årene. Myten om Tyr som mister hånden, er imidlertid flere hundre år eldre. Hendelsen er nemlig avbildet på en såkalt gullbrakteat som kan dateres til 500-tallet (se kapittel 8, s. 204 ff. og fig. 17, s. XII).

Gudene hadde ikke bare dyr som motstandere, men også som hjelpere. I Yggdrasils topp sitter det en ørn og holder utkikk over verden. Langs stammen på verdenstreet løper ekornet Ratatosk opp og ned med viktige meldinger. Tor bruker bukker som trekkdyr. Frøya kjører en vogn trukket av katter. Odins åttefotede hest Sleipne bringer ham raskt av gårde til alle verdens fire hjørner. Om han ikke rir selv, så kan ravnene Hugin (tanke) og Munin (minne) hjelpe ham med å holde rede på hva som skjer i verden. Ravnene er budbringere som skaffer Odin de opplysninger han måtte trenge. Odin holder seg også med to fryktinngytende følgesvenner, ulvene Gere og Freke (begge navn betyr grådighet).

Flere av dyrene har i oppgave å være medium for kommunikasjon både i form av forflytning og informasjon. På Sleipne kan Odin reise over lange avstander, helt til dødsriket om han vil. Selve treet Yggdrasil er også et medium for kommunikasjon, ikke bare ved at Ratatosk løper opp og ned langs stammen med beskjeder fra treets ulike deler. Det er nemlig i Yggdrasil Odins mest berømte reise foregår, en sjelereise som skaffer ham runene og kunnskapen. Om denne reisen skal det berettes utførlig lenger frem.

Men først er det nødvendig å redegjøre for *hvilke* kilder som kan anvendes i et studium av før-kristen tid i Skandinavia. Det er ikke minst viktig å diskutere *hvordan* kildene bør anvendes. Ikke minst diskusjonen rundt Thor Heyerdahls bøker om Odin[82] viser at refleksjoner omkring kilder og kildesyn bør presenteres og diskuteres på en slik måte at ikke bare eksperter, men også studenter og den allment historieinteresserte leser kan følge argumentasjonen.

3 Kilder og kildesyn

Kilder

Arkeologer og historikere har tradisjonelt hatt en arbeidsdeling når det gjelder studiet av fortiden. Historikerne har tatt seg av de perioder der kilder som sagaer, skaldekvad, lovtekster, diplomer (brev), matrikler (gårdslister) og lignende skriftlige kilder har eksistert. Arkeologene har arbeidet med tidsrom der skriftlige kilder enten ikke finnes, eller bare finnes i svært liten grad. De materielle spor ute i landskapet som eksempelvis rester etter boplasser, helleristninger, hus, gravhauger og gjenstander har utgjort arkeologiens kildemateriale. Tiden fra de første mennesker kom til landet omkring år 10 000 før Kristi fødsel frem til år 800 etter Kristi fødsel har som regel vært betraktet som arkeologiens domene.

Vikingtiden og middelalderen er rik på skriftlige kilder om vi sammenligner med forutgående perioder, men fattig på slike kilder om vi sammenligner med tiden etter 1537, det vil si etter reformasjonen. Derfor er både vikingtiden og middelalderen viktige forskningsfelt for både arkeologer og historikere. Før 2. verdenskrig var det ikke uvanlig at arkeologer skrev om vikingtiden når bindsterke Norgeshistorier skulle utgis. Etter 1945 har historikerne nærmest hatt monopol på å skrive om vikingtid og middelalder når en ny generasjon skulle utgi sin versjon av «Norgeshistorien». Arkeologiske kilder kan imidlertid brukes til mer enn fargerike illustrasjoner i historikernes bøker. De materielle spor vi finner ute i landskapet, utgjør et gigantisk arkeologisk arkiv; et arkiv som kan brukes aktivt som kilde til en annerledes historie om vikingenes verden. I det følgende ønsker jeg å utnytte både de skriftlige og de materielle kildene i et grep der ingen kildegruppe har en generell høyere

prioritet. Hvilke kilder det legges mest vekt på, vil være avhengig av hvilke problemstillinger som reises. Derfor vil vektleggingen av skriftlige og materielle kilder både variere og samvariere, alt etter hvilke spørsmål som stilles.

Skriftkyndige folk fra middelhavslandene berettet om germanske og nordgermanske forhold lenge før vikingtiden. I sitt verk *Germania*, forfattet i ca. 98 e. Kr., tegner romeren Tacitus et bilde av germanske seder og skikker som også forteller noe om Skandinavia. Goteren Jordanes skrev ca. 550 e.Kr. *Getica* som er historien om goterne. Jordanes fremholdt at goterne stammet fra Skandinavia. Han baserte sitt verk på et nå tapt verk av Cassiodorus Senator (ca. 487–583).[1] De antikke historikerne bygde som regel både på andre historieverker (av hvilke mange har gått tapt), på muntlig informasjon fra farende folk, eller på direkte observasjon av de forhold som beskrives.

Etter som kristendommen får fotfeste i Nord-Europa, blir misjonærenes beretninger om de norrøne hedningenes seder og skikker viktige kilder. Eksempler på slike er Rimberts levnetsbeskrivelse (*Vita Anskarii*) om misjonæren Ansgars (død i 865) virksomhet i Danmark og Sverige, og Adam av Bremens beretning om erkebispedømmet Hamburg-Bremen, nedskrevet i 1070-årene. Vikingenes både fredelige og mindre fredelige raid er beskrevet i franske, engelske og irske annaler (årbøker) og krøniker. Arabiske reisende på 900-tallet har også etterlatt seg interessante beretninger om norrøn sed og skikk. Ibn Fadlans beskrivelse av en norrøn begravelse i Russland er et bemerkelsesverdig eksempel på en slik beretning.[2]

De gammelnorske landskapslovene, som Gulatingsloven og Frostatingsloven, gir mange indirekte opplysninger om førkristen sed og skikk. Lover og forordninger (rettarbøter) er såkalte normative kilder. Lover inneholder regler for ønsket atferd og forbud mot uønsket atferd. Eksempelvis var det strenge forbud mot all slags trolldom og magi i både Gulatingsloven og Frostatingsloven. Hvis noe blir forbudt, er det all mulig grunn til at en eller annen form for uønsket atferd forekommer. Hvis ikke, hadde man ikke noen grunn til verken å påby eller forby bestemte handlingsmåter. Normative kilder kan fortelle mye om folks liv og erfaringsgrunnlag.

Norrøn poesi er en kildekategori som gir innblikk i vikingenes forestillingsverden. Her skilles det mellom de mytiske (gudekvad) og heroiske kvad og skaldekvad. Eksempler på slike kilder er: 1) *Den eldre Edda*, også kalt Sæmundar-Edda, som inneholder norrøne helte- og gudekvad som *Voluspå*, *Skirnesmål* og *Håvamål*. 2) *Den yngre Edda* av Snorre Sturlason, også kalt Snorre-Edda, som inneholder en prolog og deretter tre hovedbolker kalt «Gylvaginning», «Skaldskaparmål» og «Håttatal». Snorre siterer flere strofer fra *Den eldre Edda*. «Gylvaginning» (Gylves synkverving, dvs. noe som egentlig ikke eksisterer) gir en oversikt over den norrøne mytologien. «Skaldskaparmål» er en slags lærebok for skaldediktning og inneholder en oppregning av måter å omskrive og skape gode metaforer (kenninger) på. Snorre gir også en forklaring på metaforenes mytologiske og sagnhistoriske bakgrunn. «Håttatal» er et skaldekvad på 102 strofer. Snorre diktet kvadet til ære for kong Håkon Håkonsson og jarlen Skule Bårdsson.[3]

Ordet «saga» er beslektet med verbet «segja» som betyr «noe som sies om noe eller noen». Det kan bety «utsagn om noe» eller i videre forstand «beretning».[4] En saga er både fortellingen om hendelser og hendelsene selv. Ordet er like gammelt som den eldste kjente norrøne litteratur. Grunnbetydningen er «noe sagt», «noe fortalt».[5] Siden sagaene handlet om strid og ufred, kunne på norrønt mål «saga» også bety «strid».[6] Når det gjelder sagaer, står islendingen Snorre Sturlasons (1179–1241) *Heimskringla* sentralt. Navnet Heimskringla kommer av at Snorre innleder sitt historieverk med disse ordene: «Kringla heimsins – den runde jordskiva – som menneskene bor på, er mye innskåret av havet, store bukter går fra uthavet inn i landet.»

Snorres beretning begynner med *Ynglingesagaen* som omhandler både mytologiske og genealogiske (slektshistoriske) forhold. Mye dreier seg om både gude- og kongeslekters opprinnelse i sagaen om ynglingene. Etter den innledende sagaen, følger beretningene om de norske kongene fra Harald Hårfagre til og med Magnus Erlingsson (perioden ca. 850–1177). Snorre bygde på både muntlig og skriftlig tradisjon. Det er, som tidligere nevnt (se s. 16), en nær forbindelse mellom sagaen om Norges konger, kalt *Fagrskinna*, og *Heimskringla*.

Det første historieverk som tok for seg Norge spesielt, *Historia de antiquitate regum norvagensium,* ble forfattet av munken Theodoricus (Theodor eller Tjodrek munk) på 1100-tallet. Theodor ærer spesielt islendingene for å ha tatt vare på kunnskap om tidligere tider gjennom poesien. Snorre kjente til både munkens historieverk, norrøne helte- og skaldekvad, samt andre nedtegnelser. Noen kan spores, andre er gått tapt. Siden islendingen Snorre hadde oppholdt seg både i Norge og Götaland (Sørøst-Sverige) i noen år (1218–1220), var han godt informert om geografiske og topografiske forhold i Skandinavia. Kjente kongesagaer som eksempelvis *Sverres saga* og *Håkon Håkonssons* saga er ikke forfattet av Snorre.[7]

Den danske klerken Saxos verk *Gesta Danorum* (Danenes bedrifter) forfattet på latin ca. 1200–1220, er en sentral kilde til norrøn historie. Saxo med tilnavnet Grammaticus, var i tjeneste hos Absalon, som var biskop i Roskilde fra 1158 og erkebiskop i Lund 1177–1201. Saxos *Gesta* består av 16 bøker på latin og omhandler danenes historie fra forhistorisk tid til 1185. I likhet med Theodor munk skryter Saxo av islendingenes visdom og kunnskap om historien ikke bare i sitt eget land, men også i andre land. Han kaller islendingene *tylenses*, det vil si menn fra Thule. Saxo beretter også om norske forhold og konger.

De islandske ættesagaene, også kalt *islendingesagaer,* som ble nedskrevet/forfattet[8] på 1200-og 1300-tallet, forteller mye om mentalitet, sosiale og kulturelle forhold i både vikingtid og middelalder. Eksempler på slike sagaer er *Sagaen om laksdølene*, *Njåls saga* og *Egils saga*. Navnene på forfatterne til islendingesagaene er som regel ikke kjent. Flere forskere har imidlertid argumentert overbevisende for at Snorre Sturlason forfattet *Egils saga* (*Sagaen om Egil Skallagrimsson*).[9]

Fornaldersagaene ble skrevet ned fra midten på 1200-tallet, hovedsakelig er nedskrivnings/forfattertidspunktet seinere enn for kongesagaene og islendingesagaene.[10] Fornaldersagaene beretter om fantastiske tildragelser som skulle ha funnet sted før bosetningen på Island og gjerne også utenfor Island. Det ble også berettet om eventyrlige hendelser som skulle ha foregått på 1100–1200-tallet, altså lenge etter at Island ble bosatt. Fortellingen om bryllupet på Reykjaholar er det eneste stedet i den islandske litteraturen der en saga blir omtalt som en *lygesaga*.[11]

Selv om fornaldersagene inneholder aktører av både ikke-jordisk art (jotner, vetter, guder etc.) og mennesker, som også var kjent fra islendingesagaene, så ble ikke disse fortellingene oppfattet som løgn og forbannet dikt. Professor ved daværende Leningrads Universitet, Mikhail Ivanovitsj Steblin-Kamenskij, argumenterer for at umiddelbar løgn og sannhet hadde man klare begreper om. Men hva som hadde virkelig hadde hendt i fortiden (historisk sannhet) og hva som ble diktet om den fortidige virkeligheten, hadde de gamle islendingene og de øvrige norrøne folkene ikke noen begreper om. Derfor hadde de heller ingen forestillinger om at det er forskjell på å skrive en «vitenskapelig historie» om fortiden og det å skrive en diktet «roman». Både «vitenskapelig historie» og «roman» er begreper og forestillinger som tilhører en langt seinere tidsalder. Selv om mennesker og det vi i dag vil kalle «overnaturlige vesener» opptrådte samtidig, var ikke dette nødvendigvis usannsynlig innenfor middelalderens tankeverden. Troen på både «overnaturlige krefter» som underjordiske vesener og Bibelens Gud og Djevel var sterk i middelalderen.[12]

Fornaldersagaene ble fortalt som gjennom et «eventyrprisme» og lyttet til i sin samtid for skjemt og gaman. Til tross for at selveste Árni Magnússon[13] allerede i 1690-årene hadde vist en kritisk innstilling til sannhetsgehalten i fornaldersagane, ble ikke disse sagaene avvist som kilder til historiske forhold før på 1800-tallet.[14]

Runeinnskrifter er også en viktig samtidig kilde til sosiale og kulturelle forhold. Et eksempel på en slik innskrift er teksten på en gravstein funnet på gården Eggjum i Sogn.[15] Den eldste perioden vi kjenner runesteiner fra, er om lag 200–700 e.Kr. Fra dette tidsrommet kjennes 55 steiner, 35 er funnet i Norge.[16] Runer finnes også på gjenstander, eksempelvis på de såkalte gullbrakteatene. I perioden 900–1000 reises flere tusen runesteiner i Sverige. Men disse er av en annen karakter enn steinene som vi kjenner fra før vikingtiden. I Norge er det funnet få runesteiner fra vikingtiden sammenlignet med i Sverige.

Stedsnavn, såkalte toponymiske kilder, forteller mye om bosetningshistorien i Norge. Magnus Olsen åpner klassikeren *Ættegård og helligdom*[17] med å si at vårt «fedreland ligger for oss som en umåtelig innskriftflate», og fortsetter med å sitere den danske oldforsker Axel Olrik: «... hver

plet af (fedrelandet) med sit navn indskrevet – som vidnesbyrd for kommende slegter om, hvem der fæstede bo: deres bygd og næring, deres tro og tingsted, deres stat og stammer. Og spørgsmålet er da til os: skal vi nå at læse denne skrift, inden den forvitres?»[18]

Verken Olrik eller Olsen hadde forutsetninger for å forestille seg den massive fraflytningen fra bygdene og den industrielle effektiviseringen av landbruket som både ble en årsak til – og en virkning av – flukten inn til byene i det forrige århundre. Likevel fornemmet de kort etter inngangen til det tjuende århundre at landskapets «innskriftflate» ville endres dramatisk. Navn på steder følger menneskenes aktiviteter og opplevelse av disse stedene. Når menneskene forsvinner fra landskapet og bruken av det endres, forsvinner også stedsnavnene. Hvis da ikke noen ser deres kulturhistoriske verdi og registrerer dem. Olsen tilegner ovennevnte bok til arkeologen og navnegranskeren Oluf Rygh (1833 – 1899). Ryghs kartlegging av norske gårdsnavn står som en av det nittende århundres absolutt største bragder i norsk kulturhistorie. Dateringen av gårdsnavn bygger på en kombinasjon av hva man vet om språkutvikling og arkeologiske funn. Denne metoden kan føre til sirkelslutninger og bør anvendes med kildekritisk årvåkenhet.

De arkeologiske kildene består av materielle rester som vi finner ute i landskapet. Runesteiner er eksempel på en kildekategori som er både skriftlig og materiell, altså både en historisk og arkeologisk kilde. Eksempler på arkeologiske kilder fra vikingtiden er gravrøyser og gravhauger, beliggende i gravfelt eller enkeltvis. Bosetningsspor i form av rester etter bygninger (bolig, uthus, smier, naust osv.), steingjerder og åkrer er kilder som de siste 20 år er blitt utforsket med nye metoder som eksempelvis maskinell avdekning av store åkerflater. Nye metoder, inspirert av den svenske historiske kulturgeografi,[19] for undersøkelse av såkalt «fossil åkermark», det vil si åkerspor som har ukjent opprinnelse, har også kommet til etter 1985.[20]

Gjenstander som finnes i graver eller i andre sammenhenger, er også viktige kilder. Løsfunn er gjenstander som er funnet i en ukjent sammenheng eller uten sammenheng med for eksempel en grav eller et hus. Spor etter veifar er et annet eksempel på en arkeologisk kilde. I overgangsfasen mellom hedendom og kristendom er graver og kirke-

tufter viktige arkeologiske kilder. Gjenstander som er gjemt (depoter) eller ofret til gudene (offerfunn) og skattefunn (mynter og smykker) er også arkeologiske studieobjekter. I løpet av denne boken vil leseren stifte bekjentskap med et mangfold av arkeologiske kilder som, sammenholdt med de skriftlige kildene, skal anvendes i denne fortellingen om vikingtiden.

Forholdet mellom arkeologer, (religions)historikere og filologer

I de første tiår av det tjuende århundre var dialogen mellom de ulike disiplinene som arbeidet med vikingtiden som forskningsfelt, preget av åpenhet og dialog. Arkeologen Anton Wilhelm Brøgger kombinerte i arbeidene *Ertog og øre. Den gamle norske vegt*[21] og «Mål og vekt i forhistorisk tid»[22] materielle kilder og skriftlige kilder, og kom frem til et originalt resultat når det gjaldt forholdet mellom blant annet vektlodd og myntenheter. Arkeologen Haakon Shetelig skrev første bind av oversiktsverket *Det norske folks liv og historie gjennem tidene* utgitt i 1930. Bindet omhandlet også vikingtiden. 20 år tidligere hadde historikeren Alexander Bugge forfattet bindet om vikingtiden i et annet stort oversiktsverk om Norges historie.[23] Arkeologer, historikere, religionshistorikere og filologer diskuterte vikingenes tid på tvers av faggrenser i en åpen og til tider heftig dialog. Selv om man i utgangspunktet var spesialist på forskjellig kildemateriale, hadde man stor innsikt i de øvrige disipliners kildemateriale. Grensene mellom disiplinene var ikke så faste, og de kunne passeres uten fare for ens akademiske liv. Eksempelvis arbeidet Theodor Petersen ved Det Kongelige Norske Videnskabers Selskabs Museum i Trondheim som arkeolog, men var utdannet filolog. Th. Petersen har skrevet noe av det mest interessante som finnes i skjæringspunktet mellom materielle og skriftlige kilder. Hans arbeider står seg godt den dag i dag.[24]

Etter 1945 ble disiplinene mer spesialiserte og kommunikasjonen vanskeligere. Nazistenes bruk av vikingene og norrøn mytologi i sin demagogi gjorde nok at vikingtiden som forskningsfelt hadde fått et dårlig rykte.[25] Dette til tross for at de fleste norske forskere motarbeidet nazistenes bruk av historien. A.W. Brøgger havnet i konsentrasjons-

leir på Grini sammen med en rekke andre fremstående universitetsfolk. Nazistene brukte både norrøn mytologi og arkeologiske funn for å fremheve ariernes rasemessige og sivilisatoriske overlegenhet. Nasjonal Samling (NS) anvendte solkorset, et gammelt norrønt symbol, som logo. NS var flittig bruker av historiske steder som Borre og Stiklestad til stevner og manifestasjoner.

Den økende graden av spesialisering av fagdisiplinene, og til en viss grad også nazistenes bruk av vikingtidens kulturelle uttrykk av både skriftlig og materiell karakter, gjorde at forskere etter krigen ble meget forsiktige med å koble sammen arkeologiske og historiske kilder.

Kildesyn

Bruken av både skriftlige og materielle kilder må i et vitenskapelig studium av fortiden undergå en form for kritisk prøving. Forskerne må følge noen spilleregler for å bli oppfattet som «vitenskapere». Disse spillereglene kan kalles kildekritikk. Reglene er ikke eksakte, og det finnes forskjellige tradisjoner som jeg skal komme tilbake til nedenfor. Generelt dreier kildekritikk seg om å stille vanskelige spørsmål til sine kilder. Det er ikke nok å «shoppe» rundt i likt og ulikt av kildemateriale og så plukke med seg det som gir akkurat det svaret som man i utgangspunktet ønsker.

Arkeologisk kildekritikk

Kildekritikk er å være oppdatert i vanskeligheter.[26] Det vil i arkeologien si den materielle kulturs kompleksitet. Av og til er det slik at én tolkning fremstår som bedre argumentert for enn andre tolkninger. Arkeologisk kildekritikk består i at man stiller kritiske spørsmål omkring sine kilder: Hvorfor finner vi det vi finner akkurat her? Hvorfor finner vi det ene og ikke det andre? Hvordan samvarierer det vi finner på et sted med det som finnes på andre steder? Dannes et mønster, og har dette mønsteret med noe å gjøre som befinner seg utenfor våre teoretiske og metodiske utgangspunkt? Er det vi finner representativt, dvs. kan resultatene ekstrapoleres/overføres til også å gjelde andre områder? Dette er

eksempler på spørsmål som må stilles i et studium av arkeologisk karakter.

Hvis slike spørsmål ikke stilles enten direkte eller indirekte, så dreier det seg ikke om arkeologi som vitenskap, men om noe annet. Kanskje dreier det seg om arkeologi som eventyr, myte, underholdning, egotripp og /eller UFO-religiøsitet (for eksempel Erich von Däniken). Mange slike arkeologier finnes, og de selger godt.[27] Det de har til felles er at de aldri stiller vanskelige spørsmål til sitt materiale. Henvisninger til tidligere forskning som ikke passer inn utelates, eller enda verre, forfatterne er helt uvitende om at slik forskning finnes. De leter etter det som passer inn i et på forhånd bestemt verdensbilde. De forsøker alltid å bevise at deres tolkning er den eneste rette og at alle andre forskere tar feil. De fremstiller seg ofte som ensomme ulver som kjemper mot en akademisk elites overmakt. Slikt skaper sympati hos media og folk flest. Salgssuksessen er sikret. Disse eventyrarkeologene bryr seg ikke om kildekritikk, og de forsøker aldri å utfordre sine hypoteser.

De kildekritiske reglene og prosedyrene er ikke fastslått en gang for alltid. Nye teoretiske perspektiver og empiriske resultater fører til endringer i spillereglene. Av og til forandres de i hurtige sprang, av og til i en sakte prosess. Det er eksempelvis håpløst å studere kulturendringer og kulturkontakt ut fra 1920-årenes teorier omkring hyperdiffusjonisme, dvs. tanken om at alle sivilisasjoner har et felles opphavssted, gjerne plassert i Midtøsten, og at ideer og mennesker har spredt sivilisasjonens lys ut over verden fra dette stedet. Mange empiriske studier har vist at tanken om en slik spredning ikke holder stikk.

Et annet eksempel: I år 2002 er det ganske meningsløst å analysere dyrebein funnet i arkeologiske kulturlag ut fra 1950-årenes regler for kildekritikk. Slike analyser er ubrukelige fordi kunnskapen om hvordan dyrebein fragmenteres og endres gjennom å ligge i jorda, er bedre utforsket. Analyser av dyrebein funnet i arkeologiske kulturlag er i dag så omfattende at de blir definert som et eget vitenskapelig felt kalt *tafonomi*.[28] Ved tafonomiske analyser studerer man hvilke prosesser som har bidratt til å forme et funnsted, såkalte formasjonsprosesser.[29] De færreste arkeologiske funnsteder ligner Pompei som jo ble dekket av vulkansk aske og på meget kort tid «hermetisert». Arkeologiske funn-

steder har som regel vært utsatt for geologiske prosesser som erosjon og frostsprengning. Kanskje dyr og mennesker har rotet rundt i boplassmateriale og flyttet rundt på jord og gjenstander lenge etter at boplassen ble forlatt. Det er eksempelvis ikke uvanlig at pløying og jordarbeid i moderne tid har forandret et funnsted vesentlig. Slike naturlige og kulturelle formasjonsprosesser må avdekkes for at vi skal kunne tolke arkeologiske funnsteder (se fig. 6, s. IV).

Historisk kildekritikk

Fire spørsmål er sentrale i den historiefaglige kildekritikken: Når, hvor, av hvem og hvorfor er denne teksten skapt? Historikerne skiller mellom kilder som *beretning* og som *levning*.[30] Snorres *Heimskringla* er en *beretning* om *saksforhold*[31] og begivenheter til dels flere hundre år før Snorres egen tid. *Heimskringla* er imidlertid også en *levning* fra Snorres egen tid. Historikerne fremholder som regel at en kilde har større verdi som *levning* enn som *beretning*. En berettende kilde har generelt større verdi jo mer sannsynlig det er at den ble skrevet ned nokså samtidig med de begivenheter kilden forteller om. Eksempler på slike kilder er kong Sverres saga og sagaen om kong Håkon Håkonsson. Disse sagaene ble nedskrevet på oppdrag fra Kong Sverre selv og Håkons egen sønn, Magnus Lagabøter. Nærhet i tid (*tilknytning til den historiske begivenheten*) er altså et viktig kriterium når historikerne rangerer skriftlige kilder på en verdiskala. Dessuten må motivene forfatteren (*opphavsmannen*) kan ha hatt for å skrive sin beretning, vurderes i en kulturell, politisk og historisk sammenheng (dvs. at *opphavssituasjonen* må vurderes).

Historikeren Narve Fulsås har nylig påpekt hvordan skillet mellom *beretning* og *levning* inneholder problemer av kunnskapsteoretisk karakter: «Når distinksjonen mellom 'leivning' og 'beretning' blir kopla for det første til eit klart skilje mellom 'opphavssituasjon' og 'saksforhold' og for det andre til eit klart skilje mellom 'deskriptivt' og 'normativt', gjev distinksjonen misvisande assosiasjonar i retning av at objektive saksforhold, med ein sjølvstendig, uproblematisk eksistens, kan sorterast til den eine sida, medan meir og mindre adekvate klassifiseringar, oppfatningar, vurderingar, normer osv. kan sorterast til den andre.»[32]

Fulsås argumenterer overbevisende for at skillet mellom levning/opphavssituasjon og beretning/saksforhold ikke alltid er like selvsagt. «Problemet synest å botne i at leivning/beretning-distinksjonen er blitt lenka til eit slags 'ontologisk' skilje mellom 'saksforhold' og 'opphavssituasjon'.»[33] Dette har sammenheng med at det historiske kildebegrepet fortsatt er knyttet til en positivistisk kunnskapsteori der forskeren skal kunne skille mellom «fakta og normer, fortid og nåtid, forskar og forskingsobjekt, språk og røyndom, ting og tekstar. ...».[34]

Jeg forstår Fulsås dithen at han argumenterer for at skillet levning/beretning ikke må tas for gitt, og at kildene i visse tilfeller må studeres i en sirkulær, fortolkende (hermeneutisk) relasjon i og med at teksten som betraktes som levning, av og til skaper nye fakta og kategorier av forhold som allerede er fortolket. Levningen med sine nye kategorier og fakta må derfor refortolkes i ytterligere en siste sving på forståelsens sirkel. Fulsås' revurdering av forholdet mellom teori («normer») og data («fakta») i mer dynamiske termer er i samsvar med de siste 15 års arkeologiske «normalvitenskap» i Skandinavia.[35]

Historiefaget har en sterk kildekritisk tradisjon når det gjelder studiet av vikingtiden. Til tider har kildekritikken av eksempelvis Snorres kongesagaer (*Heimskringla*) vært så sterk at fremtredende historikere fraskrev sagaene all kildeverdi til studier av historiske forhold i vikingtiden. På 1800-tallet ble imidlertid de norrøne sagaene betraktet som pålitelige kilder. Personene som omtales i *Heimskringla* og i islendingesagaene, ble oppfattet som mennesker som virkelig hadde levd. Snorre bygde på tidligere historiefortelleres nedtegnelser, kvad og muntlig tradisjon. Noen av de manuskripter Snorre må ha kjent til er gått tapt, andre kjenner vi opphavsmannen til.

1800-tallets historikerne var helt på det rene med at Snorre, som forfattet sine sagaer i perioden 1220–1230, beskrev hendelser og aktører som levde flere hundre år før hans egen tid. *Harald Hårfagres saga* omhandler begivenheter som utspilles på slutten av 800-tallet. *Ynglingesagaens* mytologiske og slektshistoriske stoff går enda lenger tilbake i tid. Til tross for mange hundre års tidsforskjell mellom begivenhetene og tidspunktet for beskrivelsen av de samme begivenhetene, fremsto Snorre for det nittende århundres historikere og arkeologer som en

troverdig, nesten observatøraktig, forteller om vikingtiden. Det er dette synet på Snorre som gjør ham til «stemmen» fra fortiden.

I løpet av 1200- og 1300-tallet ble islendingesagaene skrevet ned, eksempelvis *Viga-Glums saga* og *Sagaen om Gunnlaug Ormstunge*. Både historikere og arkeologer betraktet på 1800-tallet de mennesker og konflikter som omtales i islendingesagaene som «virkelige» personer og hendelser; hovedpersonene i en saga hadde levd og hendelsene hadde hendt. Sagamaterialet ble studert ut fra nokså heroisk-romantiske perspektiver på hvordan vikingenes verden måtte ha vært.

I begynnelsen av det tjuende århundre begynte spredte kritiske røster å reise seg mot dette synet på sagaene som kilder til den sanne historien om vikingtiden.[36] Historikerbrødrene Curt og Lauritz Weibull ved Lunds Universitet satte inn et mektig støt mot den ukritiske bruken av sagaene som kilder. I 1911 publiserte Lauritz Weibull sin avhandling kalt *Kritiska undersökningar i Nordens historia omkring år 1000*. I denne studien som omhandler det 10. og 11. århundre, argumenterer Weibull for å avvise sagaenes beretninger om vikingtidens aktører og hendelser. Han fremholder at kun kilder som er samtidige med de begivenheter som skal studeres, kan benyttes. Weibullene har en kritisk innstilling til kilder som omhandler begivenheter flere hundre år tidligere. Samtidig har de et optimistisk syn på vitenskapens muligheter til, gjennom systematisk og kritisk studium av kildene, å komme frem til «hvordan det egentlig var». Deres grunnsyn er beslektet med positivistiske vitenskapsidealer, som når det gjelder historievitenskapen, kanskje fremfor alt kan knyttes til den tyske historikeren Leopold von Ranke. I denne tradisjonen var rasjonell kildekritikk en forutsetning for et objektivt og nøytralt studium av historie. Studiet av fortiden måtte ikke ha ideologiske eller romantisk-idealistiske overtoner. Historikeren måtte være objektiv og rasjonell, og den historiske beskrivelse skulle vise «*wie es eigentlich gewesen*» (hvordan det egentlig var), som Ranke uttrykte det. Dette er et «objektivitetsideal» som den norske historikeren Ottar Dahl slutter seg til i sin grunnbok i historieforskningens metodelære.[37] Narve Fulsås påpeker, som tidligere nevnt, at et slikt «objektivitetsideal» nok er ønskelig, men ikke mulig å gjennomføre. Etter min oppfatning må et slikt objektivitetsideal forutsette at

forskeren er i besittelse av en nærmest religiøs tro på positivistiske vitenskapsidealer. Nødvendigheten av en slik «tro» gjør at posisjonen er selvrefererende inkonsistent, det vil si at den motsier seg selv.

Det har vært hevdet at Weibullene nok var noe «naive» i sitt syn på «den vitenskapelige objektiviteten».[38] Videre at brødrene Weibull nok hadde en tendens til å mistro alt i kildene som ikke passet med en politisk rasjonalitet som de selv kunne kjenne seg igjen i.[39] Lauritz og Curt Weibulls kildekritiske og strengt metodiske innfallsvinkel skulle imidlertid få et enormt gjennomslag når det gjelder studiet av vikingtiden.

Den norske historikeren Halvdan Koht holdt i 1913 et foredrag kalt «Sagaenes opfatning av vår gamle historie».[40] Også han kritiserte tidligere forsknings bruk av sagaene som kildemateriale. Kohts innfallsvinkel til problematikken var imidlertid noe annerledes enn brødrene Weibulls. Kohts hovedtese er at Snorre var preget av sin egen tids politiske og samfunnsmessige konflikter, og at han overførte konfliktlinjer fra sin egen tid til vikingtiden. Eksempelvis når Snorre i *Harald Hårfagres saga* beskriver Hårfagreættens bestrebelser på å legge under seg større og større landområder. Snorre tegner et bilde av sterke motsetninger mellom de nye rikskongene og det gamle høvdingaristokratiet. Koht er spesielt kritisk til Snorres beretning om forholdet mellom bønder, aristokrati og kongemakt slik Snorre fremstiller det i sagaen om Olav den hellige. Koht er av den oppfatning at kongen sto i forbund med «stormannsklassen i landet».[41]

Snorre Sturlason var en mektig stormann på Island og politisk aktiv i en tid plaget av borgerkrig og motsetninger mellom deler av aristokratiet og kongen. Disse motsetningene mellom aristokrati og kongemakt er det Koht argumenterer for at Snorre fører langt tilbake i tid. Snorres død forteller alt om hvor involvert han var i sin samtids stridigheter. Han ble hugget ned i sitt hjem på Island natten til 23. september 1241. Snorres gamle venn kong Håkon Håkonsson hadde gitt sitt samtykke til ugjerningen.

Koht legger vekt på at Snorre på sett og vis lignet en moderne historiker som ikke kan unngå å ta med seg sin egen tids verdier når fortiden studeres. Koht er av den oppfatning at man må være seg sine verdier og ståsted bevisst. Han har en fortolkende, det vil si hermeneutisk, og ikke

som Weibullene en positivistisk, innfallsvinkel til historien. Koht fremholder at på samme måte som en moderne historiker hadde Snorre et helhetssyn på historien; Snorre forsøkte etter beste evne å fortolke de historiske begivenheter i lys av et slikt helhetssyn. Snorre forteller ikke usannheter, han er en fortolker av fortidens begivenheter. Derfor er Snorres sagaer, ifølge Koht, mer relevante som kilder i forhold til det tidlige 1200-tallets historie enn til vikingtiden. Snorres *Heimskringla* er en beretning om vikingtiden, men kan brukes som en levning til kunnskap om tiden da Snorre selv levde.

Historikeren Sverre Bagge har fremholdt at Kohts oppfatning av Snorres «helhetssyn» er preget av at Koht virket som historiker i en tid da man var svært opptatt av å definere aktører til ulike klasser og grupper.[42] Bagge argumenterer for at Koht kanskje har tillagt Snorre et gruppeperspektiv der Snorre egentlig beretter om konflikter mellom individer. Et eksempel på dette kan være striden mellom Tore Sel og Asbjørn (Selsbane) fra Trondarnes. Koht mener her at det gamle lendmannsaristokratiet med Erling Skjalgsson på Sola i spissen ble ydmyket av det nye rikskongedømmets ombudsmenn. Bagge fremholder at Snorres tekst handler om individer i konflikt, ikke klasser eller grupper.[43] Handlingsmønsteret i *Heimskringla* er ifølge Bagge omtrent som i islendingesagaenes feider mellom slekter og individer: Krenkelse – drap – hevn – ny hevn.[44]

Etter Weibullene og Koht ble studiet av vikingtiden aldri som før den tekstkritiske revolusjonen i perioden 1911–1913.[45] Diskusjonene bølget imidlertid frem og tilbake helt til den av naturlige årsaker døde ut. Historikerne og arkeologene som hadde virket før 1911, og som var uenige med den nye kildekritiske skolen, gikk ut av tiden. Tilbake hersket, med få unntak, en kildekritisk samstemmighet.

Historikerne holdt imidlertid fortsatt mytologiske kvad, heltekvad, skaldekvad og runeinnskrifter som brukbare kilder. Kvad har vært betraktet som mer tolkningsvennlige og noe mer pålitelige enn sagaene fordi kvadene har en meget fast komposisjon som ved muntlig overlevering vanskeliggjorde spontane endringer.[46] Det har eksistert en enighet om at kvadene ved tidspunktet for nedskrivning trolig representerer en mer ubrutt tradisjon enn de komposisjonsmessig løsere sagaene.

Videre har det selv blant strenge kildekritikere vært en oppfatning om at kilder som runesteiner var viktige samtidige kilder. Den danske historiker Axel Christensen har uttalt at hvis han skulle velge mellom «hele *Njåls saga* og Snoldelev-steinens enkle runeinnskrift ville (han) velge den korte runeinnskriften som den eneste brukbare kilde til forhistorien».[47] Men også når det gjelder denne kildekategorien er det problemer: I Norge er runesteinene få og innskriftene er ofte svært vanskelige å tolke. En runestein fra Eggjum i Sogn er eksempelvis tolket på 18 forskjellige måter av 16 ulike forskere.[48]

Fra omkring 1920 kom historikerne til å konsentrere sine studier omkring middelalderens lovtekster (normative kilder), diplomer (brev) og rettarbøter (kongelige forordninger). Når det gjaldt agrarhistorien, ble det utarbeidet en retrospektiv metode som skulle vise seg å gi gode resultater og innsikt ikke bare i middelalderens agrarhistorie, men også i vikingtidens.[49] Studiet av sagaene ble et emne for filologer og litteraturhistorikere. Ingen var jo uenige i at dette var stor litteratur og at Snorre var en stor forfatter. Men ifølge den nye kildekritiske skolen hadde hans fortellinger lite eller ingenting med hvordan det «egentlig hadde vært» i vikingtid og tidlig middelalder.

Arkeologene trakk seg etter hvert ut av den historisk-kildekritiske diskusjonen og tilbake til sine gravhauger og oldsaker. Hver fagdisiplin styrte med sitt uten altfor mye kommunikasjon. Og slik gikk årene. Antropologen og arkeologen Knut Odner gjorde i 1973 et forsøk på å sammenholde skriftlige kilder og arkeologisk materiale i avhandlingen *Økonomiske strukturer på Vestlandet i eldre jernalder*.[50] Historikerne var ikke begeistret.[51] Mottagelsen av Odners avhandling oppmuntret ikke til tverrfaglig bruk av kilder. I tiden fra 1945 frem til om lag 1980 var det liten kommunikasjon i form av *likeverdig dialog* mellom historien og arkeologien. Historikerne betraktet arkeologien som en hjelpevitenskap i studiet av vikingtiden og middelalderen. De oppnevnte seg selv til koordinatorer og synteseskrivere av resultatene fra de ulike hjelpevitenskaper som arkeologi, stedsnavnsforskning og numismatikk (myntforskning).[52] Et slikt usymmetrisk syn på de ulike fagdisipliners bidragsevne virker ikke befordrende på det tverrfaglige samarbeidet, snarere skjerpes faggrensene.

De skjerpede faggrenser

Etter 1945 vendte det akademiske blikk i Norge seg mot vest, og ikke som tidligere mot kontinentet og Tyskland. Engelsk erstattet tysk som både de gamle humanistiske disipliners og de nye samfunnsvitenskapers internasjonale publiseringsspråk. Skandinavisk arkeologi hadde levd i nært samkvem med både tysk (eksempelvis den tyske bosetningsarkeologien) og britisk forskningstradisjon (eksempelvis den britiske økologiske arkeologien). Grahame Clarks økologiske arkeologi[53] var faktisk sterkt inspirert av skandinavisk arkeologi.[54] Fra omkring 1960 ble denne økologiske arkeologien utformet i en ny systemteoretisk og naturvitenskapelig form av arkeologer i USA.[55] I arkeologien som i mange andre fag (for eksempel i geografi, *Ny Geografi,* og i litteraturvitenskap, *Ny Kritikk*) hadde man behov for å skape en *Ny Arkeologi* tuftet på hypotetisk-deduktive metoder og naturvitenskapelige prinsipper.

Yngre arkeologer i Skandinavia lot seg inspirere av Den Nye Arkeologien, også kalt prosessuell arkeologi. Den Nye Arkeologiens anvendelse av naturvitenskapelige prinsipper og metoder forstørret avstanden til gamle nabofag som norrøn filologi, religionshistorie, historie og arkeologi. Nyarkeologene fremholdt at skriftlige kilder bare virket «forstyrrende»; de var ikke «objektive» kilder til fortiden.[56] Arkeologisk materiale ble derimot betraktet som nøytrale rester etter fortidige menneskers aktiviteter. Dette kildematerialet var nemlig ikke formidlet gjennom et elitistisk bevisst utvalg, men gjennom mer tilfeldige prosesser.

På 1970-tallet skapte denne positivistisk inspirerte arkeologien, iblandet en viss dose marxisme i tidsåndens tegn, paradoksalt nok et opprør mot professorveldet.[57] I samfunnsfagene var det jo nettopp de positivistiske vitenskapsidealer man gjorde opprør mot.[58] Arkeologien skulle være en selvstendig vitenskap tuftet på selvstendige teorier omkring materiell kultur. Dette gjaldt for alle «perioder», også historiske perioder der skriftlig kildemateriale var tilgjengelig. Ikke bare historikernes syn på arkeologien som en hjelpevitenskap (jfr. ovenfor), men også arkeologenes syn på seg selv gjorde avstanden mellom de to disipliner unødvendig stor.

Røster som reiste seg mot arkeologenes «selvstendighetskamp», gikk ikke inn i en dialog med de nye tankene. Gode poenger druknet fordi etablerte forskere argumenterte ovenfra og ned med en aggresjon[59] eller med en arroganse[60] som gjorde dem litt passé i yngre forskeres øyne. Sir David Wilsons angrep på den prosessuelle middelalderarkeologien slik den eksempelvis fremstilles i Richard Hodges' bok *Dark age economics,*[61] var dessuten gått ut på dato. Den Nye/Prosessuelle Arkeologien lå allerede på sotteseng av rent indremedisinske grunner.[62]

I det svenske tidsskriftet for middelalderarkeologi, *META*, har debatten omkring forholdet mellom skriftlige og arkeologiske kilder pågått i om lag 20 år. Delvis med henvisning til den på det tidlige 1980-tallets fremvoksende postprosessuelle arkeologi. Den postprosessuelle arkeologien var et opprør mot naturvitenskapeliggjøringen av arkeologien.[63] Mange arkeologer har vært svært bekymret for at arkeologiske problemstillinger i altfor stor grad (over)styres av problemstillinger som har sitt utspring i skriftlige kilder.[64] Arkeologene har vel grunn til å være mer bekymret over at historikerne ikke anvender de enorme mengder med arkeologisk materiale som har fremkommet de siste 30 år når de forfatter oversiktsverker og byhistorier.[65] Dette er en unnlatelsessynd som eksempelvis preger den reviderte byhistorien om Trondheim.[66]

Selv har jeg fremholdt som et problem at man innenfor «historisk arkeologi»,[67] herunder middelalderarkeologi, av en eller annen merkelig grunn har hatt en oppfatning om at man skulle være mindre avhengig av teorier omkring kultur og samfunn enn i den forhistoriske arkeologien.[68] Grunnen til dette må være at man har en forestilling om at så lenge det finnes skriftlige kilder, kan man være mer konkret empirisk (les deskriptiv!) i sin forskning. Hvis dette er en fruktbar innfallsvinkel, så burde jo den logiske konsekvens være at nåtidens samfunn og kulturelle prosesser må utforskes uten anvendelse av teoretiske perspektiver. Forestillingen om at forekomsten av skrift skal gjøre teoretiske innsikter unødvendige, er fullstendig absurd. Det finnes ingen prinsipiell og teoretisk forskjell mellom historisk og forhistorisk arkeologi. Det finnes imidlertid en forskjell når det gjelder kildetilfang og hvilke kildekritiske metoder som må benyttes.[69] Kildesituasjonen og delvis metodeanvendelsen, skiller steinalderarkeologen fra middelalderarkeologien,

men det er også alt. Steinalderarkeologen bør eksempelvis ha spesialkunnskaper i kvartærgeologi og hvordan analogier til etnografiske jeger- og samler-samfunn kan anvendes. Middelalderarkeologen bør ha spesialkunnskaper omkring tilfanget av skriftlige kilder og historisk kildekritikk. Anders Andrén har påpekt at bruken av analogier blir annerledes i den historiske arkeologien: «... sökandet efter analogier måste bygga på överensstämmelser mellan ting og text.»[70]

Skriftlige kilder er noe den historiske arkeologien er dømt til å måtte forholde seg aktivt til på ethvert stadium av forskningsprosessen, også i en arkeologisk feltsituasjon, fordi det er i felt fortolkningsprosessen begynner.[71] Arkeologen Birgitta Berglund har argumentert for en metode der man konsekvent skal stille «spørsmål til det arkeologiske materialet for seg og det skriftlige materialet for seg».[72] Dette fremholder Berglund vil skape to forskjellige «bilder» av samfunnsforholdene som studeres. «Gjennom å konfrontere de to bildene med hverandre (skapes) et tredje syntetiserende bilde.»[73]

Dette er en arbeidsmåte som har vunnet lite oppslutning blant historiske arkeologer, fordi man ved en slik metode avskjæres fra å utvikle problemstillinger underveis der det totale kildetilfanget utnyttes i en hermeneutisk prosess.[74] Dessuten er det umulig i utgangspunktet ikke å «vite om» de skriftlige kildene. Skal man arbeide med perioder av fortiden der det i tillegg til arkeologiske kilder også finnes skriftlige kilder, må man forholde seg aktivt fortolkende til disse ikke bare på et syntesenivå, men også gjennom hele den analytiske forskningsprosessen. Forholdet mellom arkeologiske og skriftlige kilder utgjør ikke noe problem, men en utfordring for både arkeologer og, forhåpentligvis, også etter hvert historikere.

Den «nye historiske arkeologien»

Jeg er derfor overbevist om, at vi nu står på tærskelen til en ny fase i nordisk jernalderarkæologi, hvor det arkæologiske kildemateriale vil blive brugt som et fast underlag for synteser, der gør brug av både historisk analogi og socialantropologiske modeller.

Ulf Näsman (1991:323)

Omkring 1980 begynte antropologer, litteraturvitere og religionshistorikere å stille nye spørsmål til kildene og anvende dem på en annerledes måte.[75] Flere og flere forskere fra ulike fag begynte hver på sin kant å sysle med norrøne skriftlige kilder i kombinasjon med materielle, arkeologiske kilder. Ved årtusenskiftet kan man trygt si at interessen for en mer åpen og tverrfaglig kildebruk har eksplodert. Arkeologer, religionshistorikere, litteraturhistorikere, antropologer og noen historikere[76] som våger å bryte ut av den strengt kildekritiske tradisjonen, har med nye innfallsvinkler tatt i bruk sagaer og annet skriftlig kildemateriale i utforskningen ikke bare av vikingtiden, men også århundrene før vikingtiden. En ny historisk arkeologi og antropologi som kombinerer materielle og skriftlige kilder arbeider nå med en mer enn tusen år lang periode fra omkring år 400 etter Kristi fødsel og gjennom hele den katolske middelalderen frem til den lutheranske reformasjonen i 1537.[77] Hvordan kunne denne holdningsendringen til kildene skje? Har forskerne gitt blaffen i den hevdvunne kildekritiske metode?

Enkelte historikere er nok av den oppfatning. Noen vil sågar avlive kvad som pålitelige kilder til vikingtidens historie. Historikeren Claus Krag sikter seg, i avhandlingen *Ynglingatal og Ynglingesaga. En studie i historiske kilder,*[78] inn på å gi den tradisjonelle oppfatningen av *Ynglingatals* pålitelighet et alvorlig grunnskudd. Kvadet er av generasjoner av historikere betraktet som et fast punkt i kildegrunnlaget for blant annet historien om Norges samling til et rike. Rokker man ved *Ynglingatals* datering, rokkes også selve fundamentet for ynglingekongenes historie og derved også ved landets historie. Krag argumenterer for at kvadet *Ynglingatal*, som er en viktig kilde for Snorres *Ynglingesaga*, ikke stammer fra 900-tallet, men fra 1100-tallet.

Krag jakter i sin analyse av *Ynglingatal* på *anakronismer*, det vil si forestillinger som umulig kan ha forekommet i et hedensk miljø så tidlig som på 800-tallet, men som må ha sin opprinnelse innenfor en kristen tankeverden. Krag kommer frem til at kvadet er forfattet på bakgrunn av forbilder som ikke kan være norrøne og hedenske. Spesielt bruken av «kenninger» (billedlige omskrivninger) for de fire elementer, ild, jord, luft og vann, fremholder han som inspirert av kontinentale kristne idéstrømninger. Hvis opprinnelsen til *Ynglingatal* er 1100-årene

og ikke midten av 900-tallet, så er avstanden mellom de begivenheter og den sed og skikk som kvadet foregir å beskrive, ifølge Krag, urovekkende stor. De kristne elementer i kvadet gjør det slik sett meget tvilsomt om kvadet beskriver hedensk sed og skikk slik den «egentlig» måtte ha vært i århundrene før kristendommen fikk fotfeste i Norge.

Historikeren Jørn Sandnes fremholder i sin anmeldelse av Krags bok at læren om de fire elementer godt kan ha vært kjent stoff for et farende norrønt folk.[79] Kontakten med det kristne Irland og Storbritannia hadde vært langvarig og hyppig. Det er faktisk mer enn sannsynlig at nordboerne kjente godt til sentrale deler av kristendommen lenge før Skandinavia ble kristnet.[80] Sandnes konkluderer med at anakronismeslutningen er usikker.[81] Filologen Bjarne Fidjestøl på sin side argumenterer for at selv om det forekommer allusjoner til både ild, jord, luft og vann i *Ynglingatal*, betyr ikke dette at disse allusjonene nødvendigvis har noe med den kristne elementlæren å gjøre.[82]

Hvis Krags datering av *Ynglingatal* er korrekt, betyr dette at diktet ble komponert nært opp til en tid da forfatterne av diverse sagaer levde. Snorre Sturlason ble født om lag 1178/79. Historikeren Knut Helle undrer seg over hvorfor den velinformerte Snorre skulle referere til *Ynglingatal* som et dikt fra 800-tallet hvis det var blitt skapt så nært innpå hans egen samtid.[83] For egen regning vil jeg legge til at hvis Snorre skulle ha gjort noe slikt, virker det nesten konspiratorisk: Alt var tillatt for å fremheve Harald Hårfagres ætt, ynglingene, og deres etterkommere. En konspirasjon kunne imidlertid enkelt avsløres gjennom å ha en samtale med en tradisjons- og/eller skriftkyndig person i Snorres egen foreldregenerasjon. Et slikt scenario virker ikke sannsynlig.

Krag viderefører den *weibullske* kildekritiske tradisjon, og hans konklusjon er ganske så tilintetgjørende for nok en skriftlig kildekategori som har vært flittig brukt av både historikere, arkeologer og ikke minst religionshistorikere. I tillegg til kritikken mot Krag som er nevnt over, kan det også fremføres en mer generell innvending mot Krags analyse: Problemet med Krags argumentasjon er at hans prosjekt behandler *Ynglingatal* isolert, hans mål er ene og alene å rive ned stein fra stein i en fortolkningstradisjon. Han fokuserer på datering og enkeltelementer av *Ynglingatal*. Gjennom sin bitvise nedbygging analyserer

han småstein og singel. Krag ser ikke lenger stien. Han mister helheten av syne. Fragment for fragment fjernes troverdighet, detalj for detalj rives kvadets mening i stykker. Som historiker insisterer Krag på at «kildenes datering og opphavssituasjon er det *ene* avgjørende».[84] Derved kan han se bort fra de *sannsynlige* [85] kulturelle og mytologiske mønstre som avtegner seg etter en bredere analyse av kildene, herunder arkeologisk kildemateriale.

Arkeologene burde jo være glade for Krags omdatering av *Ynglingatal*. Hvis man slutter seg til, noe jeg altså ikke gjør med bakgrunn i ovennevnte innvendinger, Krags dekonstruksjon av *Ynglingatal* som kilde til vikingtiden, ville nemlig bare arkeologiske kilder stå tilbake som pålitelige. Disse kan i all sin manifeste konkresjon ikke bestrides som autentiske levninger fra vikingtiden. Men jeg gleder meg ikke, fordi jeg slett ikke blir overbevist om at alt *Ynglingatal* sier om vikingtidens samfunnsmakter og gudsmakter er en oppfinnelse fra det kristne 1100-tallet. Det finnes nemlig mange arkeologiske funn som ser ut til å bekrefte, utvide og nyansere opplysninger fra både sagastoff og kvad. Det ligger en selvmotsigelse i Krags prosjekt når han ikke utnytter de arkeologiske kildenes fulle potensial i sitt bind 2 i Aschehougs Norgeshistorie.[86] I denne boken om *Vikingtid og rikssamling* bygger Krag stort sett på skriftlige kilder. Hans holdning er at bilder og «enkelte materielle levninger, for eksempel kirkebygg, (kan) gi uttrykk for et meningsinnhold gjennom et formspråk som historikerne kan 'lese'.»[87] Disse materielle kildene kan derfor formidle «et innhold av tanker eller følelser.»[88] Han nevner ikke at arkeologiske kilder som eksempelvis graver og gravinventar i høyeste grad formidler noe om tanker omkring liv og død og derved selvfølgelig også noe om «følelser». Historikeren Kåre Lunden kritiserer eksplisitt Krag for å ha et ureflektert forhold til andre kilder enn de tekstlige.[89] I boken om *Vikingtid og rikssamling* bruker Krag arkeologisk materiale kun som illustrasjoner.

Siden 1980 har det, som nevnt ovenfor, kommet til en ny forskergenerasjon, tilhørende flere disipliner, som har begynt å bruke det skriftlige materialet på en annen måte enn den tradisjonelt historisk-tekstkritiske. Norrønfilologen Preben Meulengracht Sørensen har formulert noen «metodiske overveielser» som i store trekk er representative for dette nye konstruktive kildesynet på sagaene.[90] Han fremholder at sagaene er «på én gang historisk virkelighets*skildring* og litterær virkelighets*fortolkning*.»[91] Meulengracht Sørensens primære studieobjekt i avhandlingen *Fortælling og ære* er islendingesagaene. Dette kildesynet kan imidlertid også fungere i forhold til både Eddadikt, Snorres *Heimskringla* og skaldekvad.

Disse kildene formidler et forestillingskompleks i fortolket form. De forteller ikke hvordan den førkristne vikingtiden «egentlig var»: De formidler et bilde, et maleri i realismens ånd, av hvordan middelalderens mennesker *forestilte* seg at vikingtiden var. Dette bildet finner de mest tekstkritiske historikere det irrelevant å analysere. Selv om maleriet har fått en viss patina gjennom hundreårene og det er retusjert både her og der, vil jeg likevel fremholde at denne helhetlige skildringen er en skatt som forskerne ikke må gjemme bort, men studere og fortolke.

Meulengracht Sørensen sier det slik: «Sagaen fremstiller meningsfulde billeder af fortiden. Historikeren leder efter kendsgerninger som han kan sammensætte til sine egne meningsfuldheder.»[92] Men historikerne har lett forgjeves etter «pålitelige» kjensgjerninger, ganske enkelt fordi de ikke finnes fremstilt i islendingesagaene. Historien i sagaene er likevel ikke fiktiv i moderne forstand: «Historien er i sagaerne altid et flertal av historier, og både historierne og deres fællesnevner Historien, er et aspekt av kulturen.»[93]

De beretninger sagaene bringer videre til oss, kan noen ganger være flere personer og hendelser som fortellingen komprimerer til en person og ett hendelsesforløp. Andre ganger kan det være at dette grepet i fortellingens tjeneste ikke er foretatt. Når sagaen representerer det ene eller det andre, kan vi aldri vite. Meulengracht Sørensen argumenterer for at dette heller ikke er relevant med mindre vi er ute etter å fastslå eksistensen av spesifikke historiske kjensgjerninger. I kombinasjon med arkeologisk materiale kan strukturelle forhold, linjer og helheter i den verden som kvad og sagaer beskriver, brukes som kilde til vikingtidens samfunnsforhold. Det er ikke alltid viktig om det er sant at den eller den person har eksistert eller ikke, heller ikke om et slag «i virkeligheten» fant sted på det ene eller det andre stedet. Det som er relevant når man studerer samfunnsforhold og kultur generelt, er at en viss type

personer gang på gang opptrer i både sagaer og kvad. I fortellingene beskrives enkelthendelser og navngitte personer i en nøktern stil. Disse hendelser og personer kan sies å være en slags representanter, typer, for et kulturelt handlingsmønster, for eksempel krenkelse – drap – hevn – ny hevn. Visse former for konflikter beskrives gjentatte ganger i både kvad og sagaer. Handlingsmønstre og kulturelle kodekser repeteres. Kosmologiske elementer gjentas i forskjellige sagaer og kvad; gjentakelsene maner frem mytologiske fenomen og skikkelser og en norrøn oppfattelse av tid og rom. Gjentakelsene skaper et meningsfullt mønster.

Kvad og sagaer handler om det spesielle, om de særskilte historiske tildragelser, men de er ikke beskrivelser av en erfart virkelighet, de er fortolkninger av en fortalt fortid. Det partikulære i disse tekstene, det store persongalleri og handlingsmettede rom, kan i dag kun fortolkes i termer av generelle kulturmønstre som eksempelvis kan omhandle sed og skikk, ætt og ære, forhold mellom mann og kvinne, frender og fiender.

Sagaer og kvad beskriver mennesker og konflikter på en måte som fremsto som meningsfulle fortellinger for både fortellere og publikum (lesere og tilhørere) da de ble nedskrevet i perioden 1100–1400. Man kan aldri sikkert vite om et kvad eller en saga forteller om den «virkelige fortiden». Imidlertid kan man sikkert vite at disse kildene er middelaldermenneskenes fortolkning av en mulig fortid. Dagens forskere er godt utstyrt med hyperkritiske metoder. Men i tid er avstanden mellom forskerne og vikingtidens forestillingsverden større enn den var mellom middelalderens og vikingtidens mennesker. Måtehold er en god strategi også når det gjelder kildekritikk; metodisk hukommelsestap er ingen tjent med.

Steblin-Kamenskij argumenterer for at i mange tilfeller har moderne lesere av sagaene gått seg vill i materien, fordi de har benyttet seg av moderne ideer og begreper omkring historisk sannhet og kunstnerisk sannhet (diktning), fiksjon og vitenskap. [94] I norrøn tid eksisterte ikke skillet mellom diktning om fortiden og historieskrivning slik som innenfor moderne historieskrivning; et skille som riktignok ikke er så skarpt som da Steblin-Kamenskij utga sin bok i 1975.[95] Forestillingen om sannhet i norrøn tid kaller Steblin-Kamenskij *synkretisk* (en forenende) *sannhet*: «Den som ville fortelje om fortida i synkretisk sanning, streva

samstundes etter å vere noggrann og pålitande og etter å gjenskape røyndomen i heile sitt levande mangfelde. Dermed vart det ikkje berre sanning i eigenleg tyding av ordet, men også kunst, eller ei organisk sameining av det som etter moderne medvit ikkje kan sameinast. … Å streve etter å skilje ut det i sogene som er historisk sanning, og det som er kunstnarleg sanning, er derfor å leite etter eit skilje i eit sanningsomgrep (der eit slikt skilje)[96] ikkje finst».[97]

Steblin-Kamenskij fremholder at synkretisk sannhet må forstås, ikke som noe som ligger midt imellom historiens og diktingens sannhet, men som et sannhetsbegrep som er langt «rikare og meir innhaldsrik(t) enn båe dei moderne sanningar, og skil seg radikalt ut frå dei båe to».[98]

For Steblin-Kamenskij gir det ingen mening å studere islendingesagaenes mennesker ut fra moderne oppfatninger om menneskets sinnsliv. Det finnes en ytre likhet mellom datidens og nåtidens mennesker, og det finnes likhet nok til at man til en viss grad kan forstå sagamenneskenes handlinger. Kirsten Hastrup har sagt det slik: Selv om verdener er forskjellige, «er (de) alle befolket af mennesker, som kan forestille sig hinanden; den evne er universel».[99] Det er imidlertid en uklok fremgangsmåte å overføre nåtidige begreper og forestillinger ureflektert, og for eksempel se en kafkask eksistensiell krise i *Njåls saga*.[100] Steblin-Kamenskijs perspektiv er at fortidens mennesker var annerledes enn oss. Skal en moderne «vitenskaper» trenge inn i dette annerledeslandet, må «vitenskaperen» reflektere kritisk over de forestillinger og begreper som han eller hun opplever, erfarer og forstår sin egen verden med.

Kvad og sagaer kan fortolkes som middelaldermenneskenes oppfatning av vikingtidens «skjema» for handlinger.[101] Tekstene beskriver muligheter og mulighetsbetingelser som følger et mønster, dvs. et skjema. Det er ikke bare mulig, men også sannsynlig at den mening som i dag legges i disse mønstrene, er annerledes enn den mening vikingtidens mennesker opplevde. Vår fortolkning må dessuten basere seg på middelalderens skriftlærdes fortellinger, som jo også er fortolkninger. Det arkeologiske materialet er mer direkte levninger fra vikingtiden, men også dette materialet er fortolket gjennom teorier, metoder og tekster når det fremstilles i denne boken.

Kombinasjonen av det skriftlige og det arkeologiske materialet kan skape et mønster som bringer oss et stykke på vei mot vikingenes verden. Sikre på at stien som velges er den absolutt riktige, kan vi ikke være. Vi har nemlig bare et moderne kompass som kalles «vitenskap», noe helhetlig kart har ikke vikingene etterlatt, bare fragmenter som vi selv må sette sammen til et kart. Om det stemmer overens med fortidens virkelige terreng, kan man aldri noensinne vite. Selv synes jeg turen er all møye verdt selv om målet ikke kan bli nådd, fordi målet ikke lenger eksisterer i «virkeligheten». Fortiden er borte, vikingtiden er borte. Etter disse kildekritiske overveielsene kan det imidlertid konkluderes med at fortellinger om vikingtiden fortsatt vil være her.

4 Religion, kjønn og seksualitet

Den norrøne mytologien representerer trolig både et speilbilde og et vrengebilde av vikingtidens sosiale orden. I fortsettelsen skal det rettes søkelys mot forholdet mellom mytologiens verden og menneskenes verden. Samsvarer handlingsmønstre i myter med handlingsmønstre i den ikke-mytiske verden? Er mytenes liv og menneskenes liv på bølgelengde? Kan man si at mytenes *verdensbilde* står i nær forbindelse med de norrøne folks *ethos*?[1] Hvilken form for samspill finnes mellom *verdensbilde* og *ethos* (underliggende verdier m.m.) innenfor den norrøne sed og skikk? Hva med seksualitet og moral? Denne forbindelsen er sterkt til stede i de universelle verdensreligioner kristendom og islam.

Begreper som «frelse», «synd» og «fortapelse» var ukjente for nordboerne som levde etter den gamle hedenske sed og skikk. Innenfor den nye religionen, kristendommen, er dette begreper som skal danne normative rammer for menneskene i livet så vel som i døden. Kjønnsliv og syndsliv ble to sider av samme sak. Kjønnsmoralen og syndenes forlatelighet likeså. Blant de norrøne folk var egenskaper som lojalitet, vennskap og «ære» høyt verdsatt. Slike egenskaper kan fortolkes som helt sentrale i den norrøne ethos. Forholdet mellom kjønn og ære er et felt som skal drøftes i kapittel 6. Er «kjønn og ære» det viktigste omdreiningspunkt for hedendommens forståelse av kjønnsroller og seksualitet? Er det makten, æren og seksualiteten som utgjør de grunnstoffer som spinnes til skjebnetråder vevd inn i guders og menneskers livslinjer og endelikt?

Hva kan arkeologisk materiale fortelle om kjønnsroller og seksualitet i vikingenes tid? Dette spørsmålet skal drøftes og eksemplifiseres i del II. De viktigste arkeologiske funn fra vikingtiden var inntil 1980

knyttet til graver og gravfelt. De siste 20 år har også boplasser i form av bygningsspor, som på Borg i Lofoten, spilt en viktig rolle i forståelsen av vikingtiden.[2] Gravskikk og ritualer knyttet til selve begravelsen kan ha en viss forbindelse med vikingenes kosmologi og mytologi. Dette er imidlertid ikke en selvfølgelig forbindelse.[3] Myter er ikke et speil av samfunnet. Myter kan være uttrykk for hvordan det menneskelige fellesskap oppfatter seg selv, «hvad enten denne (oppfattelse) er realiseret eller ej».[4] Mytene kan sies å uttrykke en ideologi.[5] Arkeologiske gravfunn er rester etter et fortidig samfunns handlinger. Handlinger i forbindelse med begravelser hadde trolig form av ritualer.[6] Handlinger (ritualer) er ikke med nødvendighet direkte refleksjoner av forestillinger (myter). Gjennom arkeologien kan gravskikker avdekkes, det vil si rester etter rituelle handlinger. I hvilken grad gravskikk også er et uttrykk for mytologiske forestillinger, er et forhold som ikke kan uttrykkes i generelle regler, men som må studeres i sin spesifikke historiske og kulturelle kontekst. Mer om forholdet ritualer og myter lenger frem.

Under påvirkning av Den Nye Arkeologien har graver og gravfelt ofte enten blitt fortolket i termer av sosiale rangsystemer[7] eller som territorielle markører i landskapet, som symbol på grenser og innredning av landskapsrom.[8] Strukturalistiske og marxistiske tankestrømninger i den postprosessuelle arkeologien la også stor vekt på gravens eksterne uttrykk.[9] Gravens og begravelsens interne symbolikk sammenholdt med vikingenes kosmologi og mytologi var noe de tradisjonelle kulturhistoriske arkeologene balet med. Gravers og gravfelts eksterne symbolikk i form av plassering i landskapet er et viktig forskningsområde. Plasseringen av en stor gravrøys eller gravhaug var neppe tilfeldig. Det var utvilsomt viktig for den døde både å se og bli sett. Gravene var bevisst plassert i et landskapsrom. Denne eksterne symbolikken bør imidlertid analyseres i sammenheng med gravens interne meningsbærere og knyttes til ritualer og, hvis mulig, til generell kosmologi og mytologi. For vikingtiden gjelder at dette ikke er umulige problemstillinger. Men utforskningen av slike problemstillinger krever en positiv holdning til skriftlige kilder. En slik holdning har preget det jeg tidligere har betegnet som «den nye historiske arkeologien» fra 1990 og fremover.

Før jeg går inn i den norrøne empiri er det nødvendig med ytterligere noen metodiske overveielser og en teoretisk omvei.

Metodiske overveielser

Regelen er at de skriftlige kilder som kan fortelle noe om forhold som gjelder kjønn og seksualitet i vikingtiden, er skrevet ned i tidlig kristen middelalder, eller enda seinere. Korte tekster på runesteiner er de eneste unntak fra denne regel. Skaldekvad, mytologiske kvad, sagaer (kongesagaer og islendingesagaer), utenlandske beretninger om norrøne forhold og normative tekster som lover og forordninger, utgjør det skriftlige materialet vi kan bygge på. Det arkeologiske materialet består av eksempelvis graver, bautasteiner, steinkors, boplasser og gjenstander funnet i tilknytning til slike strukturer eller som løsfunn.

I lover og forordninger påbys ønsket atferd og uønsket atferd forbys. For at noe skal forbys, må det være slik at den uønskede atferden faktisk forekommer. Hvis ikke den uønskede atferden eller de uønskede handlingene eksisterte, ville det ikke være noen grunn til å lage forbud, fordi atferden eller handlingene lå utenfor lovgivernes erfaringsgrunnlag. De kristne middelalderlovene fastsetter sterke forbud mot alle former for trolldom. Man kan derfor være ganske sikker på at ymse former for trolldomskunster var meget utbredt. Trolldom er ofte knyttet til ulike former for kjønnslige eller seksuelle tabuer.

Snorre Sturlason omtaler alltid seidmenn, som er en slags trollmenn, i foraktfulle ordelag, og det går dem alltid ille. Islendingesagaene, som er fulle av fortellinger om ære og tap av ære, antyder ofte kjønnslig eller seksuelt avvik eller seksuell utilstrekkelighet som årsak til tap av ære. Selv om sagaforfatterne skrev sine beretninger på 1200- og 1300-tallet, er stadige gjentagelser av visse handlingsmønstre gode indikatorer på at slike handlinger ikke bare er fiktive oppfinnelser, men resultat av en erfart og fortolket virkelighet.

Det er grunn til å legge seg på minnet at setninger som begynner med «Vikingene trodde …» eller «De norrøne folk trodde …», bygger på tekster som er forfattet av samfunnets elite.[10] Det er ikke sikkert at elitens verdensbilde og mentale forestillinger er representative for

befolkningen som helhet. Om den norrøne hedendommen har det for eksempel vært argumentert for at Odin-kulten var et elitefenomen knyttet til krigeraristokratiet.[11] Den svenske religionshistorikeren Folke Ström argumenterer for at vanekulten var beslektet med en gammel europeisk gudinnekult, og at Odin-kulten tok over noe av denne kultens symboler og ritualer.[12] Rester av gammel fruktbarhetskult som eksempelvis innebar falloskult og dyrking av Frøy og Njord, skulle ha vært mer utbredt blant bondearistokratiet[13] og generelt blant bønder flest.[14]

Gro Steinsland og Kari Vogt[15] argumenterer for at det eksisterte en «privatkult» som hadde eldgamle røtter i vanekulten. Dette skulle ha vært en form for fruktbarhetskult som angikk kun familien og gårdens øvrige hushold, der kvinnene var de sentrale kultutøverne. Fortellingen om Volse,[16] som er navnet på en hestepenis, fremholdes som et eksempel på en slik «privatkult». Volsetåtten foregår et sted i det nordlige Norge. Kong Olav kommer til gards med sitt følge, men de gir seg ikke til kjenne for gardfolket. Kongen kaller seg Grim. Dette er også et navn Odin benytter seg av når han opptrer i forkledning. På denne gården gjennomføres om kvelden et ritual. En hestepenis holdes gjemt i en kiste. Den er innpakket sammen med lin og løk. Fallosen, kalt Volse, sendes fra hånd til hånd, både til kvinner og menn. Menn og kvinner er gruppert hver for seg. Til vandringen hendene imellom gjentas en strofe: «Måtte mornir ta mot dette offer.» En trellkvinne unnslår seg ikke for å si at Volse kunne hun ved en annen anledning tenke seg å anvende ikke bare i offers medfør. Kong Olav gir seg til kjenne og kaster Volse til gardshunden. Gardsfolket forstår at de har handlet galt og blir gode kristne.

Mornir er mottakeren av Volse. Ordet kan bety sverd eller jotunkvinner. Sverdet er et fallisk symbol. Forskere har derfor knyttet Volse sammen med kulten av den falliske fruktbarhetsguden Frøy.[17] Jotunkvinnene tilhørte kaosmakter som æsene knyttet bånd til gjennom giftermål. Steinsland argumenterer for at Volsetåtten er «en hovedkilde til urgammel jotunkvinnekult utført av kvinner med falliske rekvisitter».[18] Hun fremholder at denne kvinnekulten sikrer en harmoni og balanse i kosmos gjennom kultiske handlinger som involverer jotunkvinner.

Volseritualet kan derfor fortolkes som et symbolsk hellig bryllup mellom guder og jotner, kosmos og kaos.

Steinsland og Vogt argumenterer for at den offentlige kulten var en æsekult knyttet til menn, krigere og høvdinger. I denne kulten sto Odin sentralt. «Mannsforbundenes religion har ikke som vanekulten plass for kvinnene. Noe som særpreger Odin-kulten, er at den på alle måter prøver å dominere kvinnerettet tro og kult.»[19] Steinsland fremholder: «Vanekulten er trolig urgammel i Norden. I motsetning til æsekulten som er fellesgermansk, er vanekulten særnordisk. (...) Vanekulten står i tydelig motsetning til Odinkult – mytisk har polariteten fått uttrykk i myten om krigen mellom æser og vaner.»[20]

Dette er et syn jeg kommer til å imøtegå lenger frem. Forestillingen om Odin innebar både feminine og maskuline, mer eller mindre seksuelle sider, som vanligvis knyttes til vanene. Dette har forskerne hatt en tendens til å underkommunisere. Odins komplementære feminine og falliske egenskaper innebærer en tvetydighet når det gjelder sosial kjønnstilhørighet. Volsetåtten kan muligens også knyttes til en ekstatisk side ved Odin-skikkelsen, nemlig Odins rolle som den største seidmann, en kunst Frøya lærte ham. Kong Olav og hans menn kaller seg alle for Grim (den forkledde, som er et Odinsnavn). Dette tyder på at også Odins egenskaper var rituelt involvert i Volse-offeret. Denne tvetydigheten antyder at atferd og handlinger som vikingtidens mennesker betraktet som tilhørende kvinnesfæren, også forekom som sentrale elementer i Odin-kulten. Kjønnstvetydighet er en sentral side ved Odins rolle som seidmann (se kapittel 6, s. 129 ff.).

De mest sentrale arkeologiske kildene er, i likhet med de skriftlige kildene, for det meste rester av handlinger utført av en mektig elite. Yngre jernalder, inkludert vikingtiden, var imidlertid et sterkt sosialt lagdelt samfunn,[21] og elitens kulturelle ytringer er derfor meget relevante for å forstå dette samfunnets kulturelle prosesser. Beretninger skrevet av «fremmede», som Adam av Bremens beretning om Uppsalablotet, Ibn Fadlans redegjørelse for en vikinghøvdings begravelse ved Volga i Russland[22] og Ibn Dihyas beretning om sendebudet al-Gazals besøk hos vikingene i 845,[23] er også elitehistorier. De utenlandske beretterne hadde dessuten et hjemlig publikum i tankene. De måtte velge ut hva

de ville fortelle om «de andre», og bak disse valg lå trolig en hensikt. Det spektakulære, det som var svært annerledes enn den egne kulturbakgrunn, kan ofte komme i forgrunnen hvis det i det hele tatt kan fortelles. En slik innfallsvinkel kan oppfattes som etnografisk narsissisme like gammel som Herodot,[24] nemlig tendensen til å dvele ved de trekk ved en fremmed kultur som er forskjellige fra vår egen (beretterens) kultur.[25]

Forhold som gjelder kjønn og seksualitet omtales enten ikke, eller bare indirekte, som eksempelvis Ibn Fadlans beretning fra Russland (se kapittel 8, s. 221 f.). I beretningen om al-Gazals besøk hos vikingene fortelles det imidlertid noe om vikingenes kjønnsliv som må ha forekommet ganske så fantastisk for en muslim som kjente det mektige kalifatet Cordobas haremer. Hustruen til høvdingen som den muslimske utsendingen besøker, forteller følgende om sjalusi og forholdet mellom kjønnene:«Til våre seder hører ikke slikt, og ikke finnes sjalusi hos oss. Våre kvinner er hos sine menn utelukkende av fritt valg; kvinnen blir hos ham så lenge det behager henne og forlater ham når hun er blitt lei (samlivet).»[26] Her beskrives forhold mellom mann og kvinne på en måte som ligger så fjernt fra Koranens læresetninger og al-Gazals erfaringsbakgrunn, at man kan vanskelig tenke seg at innholdet i beretningen om al-Gazal er fri fantasi. Kvinner kunne skille seg fra sin husbond i vikingtiden, men fullt så smertefritt som her beskrevet foregikk en skilsmisse *ikke*. I beretningen om al-Gazals reise kan imidlertid forfatteren ha valgt å spissformulere noen tanker omkring vikingenes kjønnsmoral for å markere hvor usiviliserte disse *al-Magus al-Urdumaniyun* var.

Selv i moderne etnografiske studier er spørsmål omkring seksualitet ofte mangelfullt beskrevet, spesielt hvis det dreier seg om former for seksualitet som avviker fra vestlige normer for sømmelig atferd.[27] Hvis den «fremmede» kommer i direkte kontakt med en av «de andre» som informant, må vi også regne med at «den andre» velger ut noe som fortelles og noe som ikke fortelles med bakgrunn i egne motiver og hensikter. Alle «fremmede» beretninger må vurderes i lys av beretterens historiske og kulturelle posisjon. Det gjelder også min beretning om vikingenes tid, jfr. «Ekskurs I og II».

Forholdet mellom mytologiske fortellinger og virkelighetens verden er komplisert. Myten står i forhold til det *episke* (fortellingen), til det *historiske* (den fortidige virkeligheten) og det *fiktive* (det som ikke er «historisk sant», det vil si har ikke skjedd i virkeligheten).[28] Mytologiens verden reflekterer ikke virkeligheten, eller omvendt. I de norrøne mytologiske fortellinger forekommer imidlertid handlingsmønstre og forestillinger om ærefull atferd kontra foraktfull atferd. Disse mønstrene ligner dem som finnes i sagamaterialet. Det er derfor grunn til å tro at forhold som beskriver kjønn og seksualitet i mytologiens verden, er en slags skjemaer, eller modeller, også i virkelighetens verden.[29] Det er ikke tale om speilbilder, av og til er det vrengebilder. Handlinger som er belagt med sterke tabuer i virkeligheten, kan være ønskede, rent ut nødvendige, i mytologiens verden og ved kultiske handlinger for å oppnå kontakt med den mytologiske verdenen.[30]

Ut fra skriftlige kilder er det ingen overdrivelse å si at vi *vet* at hedenske fenomener som seid og spådomskunster ble forsøkt bekjempet gjennom hele den kristne middelalderen. Spesielt kvinner som ble beskyldt for trolldomskunster, fikk en ublid skjebne.[31] Både seid og spådomskunster var en sentral del av den norrøne sed og skikk før kristendommens innføring. I fortsettelsen vil fremstillingen bygge på kilder som både beskriver virkelighetens verden (eksempelvis islendingesagaer og lover) og mytologiens verden (eksempelvis Snorres *Ynglingesaga* og kvad som *Håvamål*). De skriftlige kildene vil sammenholdes med relevant arkeologisk materiale.

Religion

I det følgende vil det rettes søkelys mot den norrøne sed og skikks ritualer. Jeg skal også forsøke å sette den religiøse praksis inn i et bredere sosialt og kulturelt rammeverk ved å drøfte problemfelt som springer ut av følgende spørsmål: Hvilke forbindelseslinjer finnes mellom religiøs praksis og forskjellige aspekter ved vikingenes samfunn? Her fokuseres det på forhold som gjelder seksualitet, kjønn og kjønnsroller. For å kunne svare på spørsmål knyttet til vikingenes religiøse sed og skikk, er det nødvendig å drøfte noen generelle problemstillinger omkring

religion og religionsutøvelse: Er religion skapt i menneskenes bilde, altså et produkt av samfunn og sosiale forhold? Eller er religion et produkt av åndelige erfaringer og guddommelige krefter?

Begrepet religion ble trolig først brukt i *Vulgata* som er den latinske oversettelsen av Bibelen fra gresk og hebraisk utført av St. Hieronymus (ca. 345–420). Det greske ordet *threskeia* ble her oversatt til det latinske *religio*.[32]

Sosialevolusjonisten Herbert Spencer (1820–1903) hadde en enkel forklaring på fenomenet religion. Han mente at religion oppsto fordi alle mennesker har en følelse av å «forlate seg selv» når de drømmer. Disse drømmeerfaringene omdannes til troen på åndelige/spirituelle eksistenser. Den britiske antropologen Edward Burnett Tylor (1832–1917) understreker også drømmenes betydning. Han legger imidlertid også vekt på sjelens *(animas)* rolle for å forklare religioners opprinnelse. Tyler skaper begrepet *animisme* for å forklare troen på besjelede og ikke-besjelede objekter. På samme måte som mennesker har sjel, kan også ting være besjelet, inneha «krefter». Tyler beskriver i boken *Primitive culture*[33] religion i følgende evolusjonistiske termer: Fra animisme til polyteisme til monoteisme. Religioner med en altomfattende guddom er av en høyere orden enn animistiske religioner. For Tyler var religion et medium for å forklare universets orden. Menneskene bruker religion for å forklare sine erfaringer og den verden de lever i. Tilhengere av denne forklaringen kalles med en samlebetegnelse *intellektualister*. Den rumensk-franske religionsviteren Mircea Eliade (1907–1986) er kanskje den mest innflytelsesrike forsker innenfor den intellektualistiske tradisjonen.[34] Eliade understreker mytens betydning for å forklare hvordan verden, guder og mennesker kom til. Han ser ritualer som repetisjoner, det vil si gjentagende handlinger, av primære myter. Slik bringes fortiden kontinuerlig inn i fremtiden.

Sosiologen Émile Durkheim (1858–1917) forklarte religion som et symbolsk språk som fremfører utsagn om ulike samfunns og kulturers sosiale orden. For Durkheim var religionen en kollektiv projeksjon av samfunnets sosiale verdier. Denne forklaringen på religionens opprinnelse og funksjon kalles *symbolistisk*. Den symbolistiske innfallsvinkelen ser på ritualer og de trosforestillinger disse uttrykker, som symbolske

utsagn som gjelder forhold i den virkelige verden. Ritualene speiler samfunnet. Flere innflytelsesrike antropologer har en symbolistisk innfallsvinkel når det gjelder studier av religion, eksempelvis Edward E. Evans-Pritchard[35] og Clifford Geertz. Sistnevnte argumenterer for at religion er: (1) Et system av symboler som skal (2) etablere mektige, overbevisende og varige stemninger og motiver for menneskene ved (3) å formulere begreper om eksistensens generelle orden og (4) kle disse begrepene med en slik aura av faktisitet at (5) sinnsstemninger og motiver fremstår som enestående og realistiske.[36] Geertz' religionsdefinisjon «fokuserer på religionens forklaringsværdi og evne til at skabe orden».[37] Denne definisjonen er temmelig vid. For hva er det som gjør religion til religion, og ikke til andre former for meningsskapende symbolsystemer som eksempelvis ideologier? Her er Geertz, muligens bevisst, uklar.

Debatten mellom intellektualister og symbolister er en klassisk «høna og egget»-debatt. Hva kom først, de åndelige erfaringene eller den sosiale orden? Dette er et spørsmål som det er vanskelig å gi et «vitenskapelig» svar på. Da kan det være mer interessant å forsøke å forstå dialektikken mellom den forestilte åndelige verden og den reelle sosiale og materielle orden, og hvordan disse verdener gjensidig påvirker hverandre som i en hermeneutisk sirkel eller spiral.

Kosmologi, myter og ritualer

I alle tradisjonelle samfunn har kjønn vært en grunnleggende kategori for organisering av arbeid, arv og slektsbånd. Forestillinger om kjønn, kjønnsroller og seksualitet utgjør viktige elementer når det gjelder et folks oppfatning av hvordan verden burde være og ikke være. Disse forestillingene kan være forankret i et verdensbilde eller en kosmologi. Den britiske religionsantropologen Fiona Bowie definerer kosmologi slik: «Kosmologi er en teori eller en forestilling om universets natur og funksjon, og menneskets og andre veseners posisjon innenfor denne teorien eller forestillingen.»[38] En kosmologi omhandler en total oppfatning om verdens tilblivelse, eksistens og orden, samt menneskenes plass i denne kosmologiske orden. Kosmologien fungerer som et kompass som mennesker bruker for å orientere seg i virkelighetens

verden.[39] Historier, myter og teorier som viser til universets og menneskenes opprinnelse, kalles med en samlebetegnelse kosmogonier.[40] Kosmologiens uttrykk, dens språk, er myten.

Myter er fortellinger, men ikke alle fortellinger er myter. Innenfor den religionshistoriske forskningstradisjonen defineres myter som fortellinger om guder og andre vesener (eksempelvis jotner, monstre, alver, dverger, helter).[41] Hendelsene det berettes om foregår gjerne i en urtid og handler om verdens opphav og de fundamentale ordninger som styrer naturen, kulturen og det altomfattende universets tilblivelse og væren. Mytene utspilles i en mytisk tid og i et mytisk rom. Myter kan fungere både som et speilbilde, et «steinbilde» og et vrengebilde på menneskenes virkelige, sosiale verden. Med steinbilde mener jeg et bilde der mytologi og sosial orden ikke samsvarer i det hele tatt, eller bare i liten grad. Mytene i eksempelvis Det gamle testamente, som er et viktig grunnlag for kristne læresetninger, avspeiler i liten grad hvordan menneskene lever sine liv i de moderne vestlige samfunn. Det gamle testamente har hugget sine myter i stein; de verken reflekterer våre liv eller reflekteres av våre liv.

Menneskenes redskap for å komme i kontakt med den mytologiske verden er ritualer og kult. Gjennom ritualer kan mennesket forflyttes til både den mytiske tid og det mytiske rom.

Ritualer kan ha varierende funksjoner og betydning. De kan uttrykke emosjoner, rettlede og styrke ulike former for atferd. De kan virke støttende eller undergravende når det gjelder den kulturelle, sosiale og politiske orden. Ritualer kan ha som mål både å skape endring og likevekt. De kan også ha som hensikt å helbrede og bringe gode avlinger. Fremfor alt skal ritualene skape kontakt med ikke-menneskelige krefter (ånder, forfedre, guder, jotner, vetter, alver osv.). Ritualer kan være dramatiske og voldelige, individuelle eller kollektive.

Spørsmål omkring forholdet mellom myter og ritualer utgjør et av de mest omdiskuterte problemfelt i alle disipliner som studerer religion.[42] Diskusjonen om hva religion er (se ovenfor) har sitt utspring i problemfeltet myter–ritualer.[43] Hva kom først, ritualene eller mytene? Det finnes ingen samstemmig definisjon av begrepet «myte». Hva er eksempelvis forskjellen mellom folklore, legende og myte? De fleste

vitenskapsfilosofiske hovedretninger innenfor humaniora og samfunnsvitenskap er representert i denne debatten der mye dreier seg om forholdet mellom samfunn, ulike former for sosial organisasjon og enkeltindividets rolle i samfunnet. Mange problemer har oppstått fordi myter og ritualer defineres på forskjellige måter av ulike forskere og forskningsretninger. Begrepene er langt fra entydige, og man har lagt vekt på svært forskjellige aspekter ved myter og ritualers rolle i studier av religion og religionspraksiser. Innenfor rammen av denne boken kan det ikke redegjøres utfyllende for dette problemfeltet. Her kan bare gis en kortfattet fremstilling av sentrale uenigheter som kan ha betydning for de elementer av norrøn mytologi og kult som jeg skal redegjøre for og drøfte lenger frem.

Det finnes grovt sortert fire hovedretninger i studiet av myter og ritualer: *Myte–rite-skolen* legger vekt på sammenhengen mellom fortellingen (myten) og handlingen (ritualet). James Frazer er ikke grunnleggeren av denne retningen, men utvilsomt den mest innflytelsesrike forskeren.[44] Myter ble utviklet som forklaring på hva ritualet handlet om når den opprinnelige meningen var glemt. Ritualet lå fast, myten kunne variere. Ritualet var obligatorisk, og troen på myten var noe som hver enkelt kunne holde for seg selv. Frazer fremholdt at for å forstå en myte, må man først definere og forstå ritualet. Forskernes blikk var rettet mot ritualene og ritualer som kilde til myter.[45] Spesielt sesongmessige (sykliske) ritualer og forholdet mellom død (kongens død) og gjenoppstandelse (nytt liv) sto sentralt. Gjennom sesongmessige ritualer gjenopprettes verdensordenen. Theodor Gaster rettet også søkelys mot sesongmessige ritualer.[46] Han argumenterte imidlertid for at forholdet mellom ritualer og myter utspilte seg i rommet, i et *topocosm*, samtidig.[47] Ritualet utspilte seg i «et her og nå» («punctually»), mens myten er en idealforestilling som må forstås i termer av varighet. Mytens funksjon er å oversette det reelle til det ideelle, det punktlige «her og nå» til noe varig og transcendentalt.[48] Myten kommer derfor verken etter eller før ritualet, men er en helt essensiell del av det rituelle drama.

Den tyske religionsvitenskapelige tradisjonen, noe løst kalt *den fenomenologiske tradisjonen,* legger også vekt på forholdet mellom ritualer og myter. Denne retningen ser hovedsakelig mytene som opphav til

ritualer og konsentrerer sin forskning omkring sammenlignende studier av myter. Eliades arbeider ligger innenfor denne tradisjonen. Forskere innenfor denne retningen leter etter underliggende mønstre og kryss-kulturelle likheter, men de er ikke så generaliserende som Durkheim (se nedenfor) og hans etterfølgere som de oppfatter som reduksjonistiske fordi alle religiøse fenomener skal kunne forklares i sosio-funksjonelle termer.

Den struktur-funksjonalistiske retningen (Durkheim, Malinowski og Radcliffe-Brown) har dominert religionssosiologiske og antropologiske studier av myter og ritualer. Denne retningen fremholder at ritualet har en sosial funksjon og spiller en spesifikk rolle i forhold til en gruppe menneskers sosiale tilpasning som kollektiv eller som individer. For Émile Durkheim var religion, som inkluderer både myter og ritualer, et sosialt, ikke et psykologisk faktum. Gud er en sosial gruppes kollektive symbolske projeksjon. Bronislaw Malinowski la også vekt på religioners funksjonelle egenskaper, men til forskjell fra Durkheim så han religion som redskap for individers, ikke sosiale gruppers, funksjon og kognitive tilpasning i en verden full av uforutsette tildragelser.[49] Claude Lévi-Strauss rendyrket strukturalistiske studier av myter. Han fremholdt at myter generelt utgjør en logisk modell som på et ideelt plan skal forsøke å overkomme eller oppheve eventuelle motsetninger som kan forekomme innenfor en kultur. Mytene struktureres av disse motsetningene og kan oppfattes som løsningsforsøk. Lévi-Strauss argumenterte for at myter reproduserer og slik gjenskaper kollektive mentale strukturer. Ritualer og myter er ifølge Lévi-Strauss ikke gjensidige speilbilder. De er ontologiske motsetninger, det vil si en form for grunnleggende motsetninger i menneskenes eksistens og tilværelse.[50]

Den psykoanalytiske retningen (Freud og Jung) legger vekt på drømmenes rolle som opphav til myter. Sigmund Freud definerte nevroser som individuell religiøsitet og religion som universelle nevroser.[51] Freud mente at myten var et resultat av det underbevisstes drømmer, frykt og begjær. Carl Gustav Jung mente at myter er arketypiske uttrykk for det kollektive ubevisstes tanker og symboler.[52]

I løpet av de siste 30 år har det fra den struktur-funksjonalistiske antropologitradisjonen vokst frem en retning som legger vekt på

ritualer som sosiale drama og forestillinger (performances). Sentrale antropologer som Victor Turner og Stanley Tambiah har arbeidet med *performance-teorier*.[53] Turner var inspirert av, og samarbeidet med, performance-teoretikeren og teaterinstruktøren Richard Schechner.[54] Schechner og Turner påvirket hverandre gjensidig gjennom eksperimentelle studier og tekster etter at de tilfeldig traff hverandre i 1977.[55] Performance-teoretikerne forstår og fortolker ritualet som en forestilling presentert foran et deltagende og/eller passivt publikum. Hvis hensikten med en «performance» er å ha en virkning utover å underholde, så er forestillingen et ritual. Aktørene ikke bare opptrer, de «inntrer» i en annen sammenheng enn tilskuere som ikke deltar i forestillingen. Noen tilskuere kan ha en rolle, eksempelvis som sangere eller pådrivere.

I Adam av Bremens beretning om blotet i Uppsala er «uanstendige» sanger en del av et ritual der mennesker tilsynelatende ofres. Deler av «publikum» deltar således i forestillingen/ritualet. Adams informant er også en tilskuer, men deltar definitivt ikke. Saxo beretter om Starkads[56] tilskueropplevelse under Uppsalablotet: Starkad syntes aktørene var frastøtende fordi de danset med feminine gester (danserne var biologiske menn), klappet i hendene og klapret umandig med bjeller, ja i det hele tatt ...[57] Starkad var definitivt ingen deltagende publikummer. Mer om dette i kapittel 6. Hvis forestillingens hensikt kun er å underholde, så er den teater. Grensene mellom ritual og teater er flytende, og hver enkelt «performance» må analyseres spesifikt i henhold til historisk og kulturell kontekst.

Ritualer fremføres med en rollebesetning som kan innebære en fortellerstemme, en taler eller orator. Jeg skal lenger frem se nærmere på *tulens* rolle i den norrøne religionspraksis, og performance-teori kan være en interessant innfallsvinkel til en forståelse av tulens funksjon i spesielt en rituell og mytologisk sammenheng. Gjennom å rette søkelys mot ritualer som forestillinger/performances, mener performance-teoretikerne at de bedre kan forstå ritualets uttrykk, hva ritualet gjør, i stedet for å være opptatt av ritualets mening, hva ritualet skulle bety.[58] Performance-teoretikerne har ikke en *emisk* (sett fra innsiden), men en *etisk* (sett fra utsiden) innfallsvinkel til ritualer. Ritualer ses som fore-

stillinger, en utagering av begreper og tanker, og i ritualer kan aktører ha ikke bare en foreskrevet, men en aktiv påvirkende rolle. Ritualteoretikeren Catherine Bell fremholder at heller ikke performanceteoretikerne makter å bryte med ideen om at handlingen/forestillingen egentlig levendegjør en fortelling/myte som eksisterer uavhengig av forestillingen, og at myten derved er noe som eksisterer før ritualet.[59]

Et fellestrekk ved performance-teoretikerne er at de ser på kultur som en dynamisk prosess: Det som kan synes som fastlagte symboler og kulturelle koder, kan endres gjennom sosiale drama av både rituell og uforutsett karakter. Performance-teoretikerne forsøker å oppheve skillet mellom ord (myte) og handling (ritual) ved å fremholde kroppen som bindeledd mellom tanke og handling, og hvordan ritualer kan oppheve skillet kropp/sjel ved å hensette aktøren i en tilstand av «flow».[60] Lenger frem skal det redegjøres for hvordan kroppen spilte en vesentlig rolle i et av den norrøne sed og skikks viktigste ritualer, nemlig hengeofferet.

Antropologen Clyde Kluckhohn påpekte allerede i 1942 at diskusjonen om hva som kom først, myten/ordet eller ritualet/handlingen, er nok en ørkesløs «høna og egget-debatt». Det finnes ingen generell regel, kun et enormt kulturelt mangfold. Myter og ritualer må studeres i den samfunnsmessige kontekst de opptrer i. Catherine Bells encyklopediske bok om *Ritual theory, ritual practice*[61] legger også vekt på at det finnes ingen generell regel for hva et ritual er. Innenfor hver enkelt kulturell kontekst må presumptivt rituelle handlinger analyseres i sammenheng med andre handlinger for å kunne skilles ut som spesifikt rituelle.[62] Det universelle reduserer alltid det partikulære.

Generelle definisjoner av hva et ritual er, er aldri mer generelle enn at de henger nært sammen med en forskningstradisjon (se ovenfor). Enkelte trekk ser ut til å følge definisjoner sprunget ut fra ulike forskningstradisjoner: Ritualer innebærer noen formelle regler og repetisjoner av handlingsmønstre. Fremføringen av ritualer er imidlertid ikke en rigid og repetitiv forestilling. Ingen ritualer er fullstendig identiske. Ritualenes aktører påvirker forestillingen med sine helt personlige egenskaper som eksempelvis oratorer, sangere eller sjamaner. Tilskuernes antall og deltagelse (aktiv/passiv) spiller også en rolle. «Det

er derfor nødvendig å legge seg på minnet at festivaler, kosmiske ritualer, overgangsriter, hvor regelstyrte og pålagte de enn måtte være, alltid er forbundet med deltakernes status og interesser. Derfor er ritualer osv. alltid åpne for nye meningsinnhold tilpasset den enkelte situasjon. Varierende innholdskomponenter gjør at kjernen i de fleste ritualer kan være fleksibel.»[63]

Den australske myteforskeren John Stanley Martin har formulert følgende om myter i norrøn sammenheng: «En myte er en fortelling som involverer overnaturlige vesener: guder, jotner, dverger og alver. En slik fortelling henviser ikke til en virkelig eller observerbar hendelse, men består av en serie scener som eksisterer uavhengig av observerbare fenomener i den virkelige, fysiske verden.»[64]

Videre fremholder Martin at «en myte er en dramatisk fortelling om en unik hendelse på et evig, overnaturlig nivå. Fortellingen er knyttet sammen med et ritual som fremføres gjentagne ganger i virkelighetens tid. Temaet oppstår i menneskenes sinn og blir uttrykt rituelt i ord og handlinger som inngår i den aktuelle kulturens symbolspråk».[65] I motsetning til Schjødt[66] (se ovenfor) argumenterer Martin altså for at mytens og ritualets tema er identisk. Dette er, som nevnt tidligere, en problematisk posisjon. Martin er en tilhenger av sesongteoretikerne. Han forsøker i sin bok om Ragnarokmyten å vise at den norrøne eskatologien (døds- og endetidsforestillinger) har sin opprinnelse i sesongmessige fruktbarhetsritualer, eller «invigoration rituals» som han kaller dem. Han fremhever det sykliske ved disse ritualene. Gudenes sønner tar over verden når den igjen ligger grønn foran dem med spillebrettet i tunet i gudenes heim. De norrøne undergangsmytene er, ifølge Martin, et resultat av rituell virksomhet. Etter min oppfatning motsier Martin ved en slik konklusjon sin egen definisjon (se ovenfor) av forholdet mellom myten og ritualet. Her sier han at både myten og ritualet oppstår i menneskenes sinn, og at selve utførelsen av ritualet er et uttrykk for det som finnes i sinnet. I konklusjonen sier han at mytene er et resultat av ritualene.

Tanken om at årvisse, sykliske ritualer er opphav til myter, har også vært fremført av Magnus Olsen[67] (om kvadet *Skirnesmål*) og Anne Holtsmark[68] (om kvadet *Haustlǫng*). Den britiske myte- og ritual-

teoretikeren Bertha S. Phillpotts[69] så rituelle drama bak de fleste av gudekvadene i *Den eldre Edda*. Selv for tilhengere av myte-rite-skolen ble Phillpotts' tolkninger for ensporede.[70] I *Haustlǫng* fortelles det blant annet om et rituelt offermåltid. Gudene har laget en søydegrop (kokegrop), men kjøttet av en okse vil slett ikke bli mørt. Det viser seg at en ørn som sitter i et tre like over søydegropen krever sin del av maten, hvis ikke blir kjøttet aldri ferdig kokt. Ørnen er jotnen Tjatse. Diktet «vekker tanker om kultus til årsvekstens fremme; offermåltider har to sider, den ene er å styrke æsene til *árs ok friðar*, den annen å blidgjøre troll og jotner, de makter som står livet i mot».[71]

I *Haustlǫng* fortelles også om Idunn som bortføres av jotnene og om hvordan Loke befrir henne med list. Gudene tenner et stort bål mot kaoskreftene som jotnene representerer. Offermåltidet og bålet som tennes mot mørkemaktene, kan ha vært knyttet til sesongritualer. Holtsmark ser for seg dramatiske ritualer der myten gjenfortelles i form av et oksemåltid, et offer, Loke som løper etter ørnen, et gudeting som avstraffer syndebukken, bål som tennes mot kaoskrefter. Bortførelsen av Idunn kan være scener av «kultleiker».[72] Årets gang beskrives fra høst til vår. Handlingen kan «ha vært fordelt på de tre blotfester gammel tradisjon og nyere folkeskikk gir vidnesbyrd om: høst, vinter og vår».[73]

Myter kan ha mange former. De kan være assosiert med guder og ritualer, de kan være knyttet til rettigheter over land og vann, titler, institusjoner og trossystemer. Myter kan også være utforskende på en problemløsende måte, de kan oppløse motsetninger. Myter må forstås og fortolkes ikke i generelle termer, men i den partikulære kulturelle og historiske kontekst.[74] Myte-rite-skolen er hardt kritisert for å tilpasse variert empiri til en på forhånd bestemt modell. På samme måte som for ritualer, er definisjoner av myter aldri mer generelle enn at de tilhører en spesifikk forskningshorisont. Diskusjonene omkring skiller mellom myter, folklore og legender har avleiret hyllemeter med litteratur i biblioteker verden over. Her kan kun tilbys et utgangspunkt som peker fremover mot diskusjonen omkring norrøne myter og religionspraksis.

Denne kontekstuelle tilnærmingen kan kanskje synes snever, men er en fremgangsmåte som kan fungere godt i studiet av norrøn mytologi og kultpraksis. Eksempelvis er *Trymskvida*[75] en underholdende mytologisk fortelling. Selv om den ble skrevet ned i kristen tid, er det vanskelig å tenke seg at det har vært knyttet ritualer til denne myten, verken som en primær eller sekundær faktor. Tretten mellom Loke og Odin i *Lokasenna* illustrerer visse tabubelagte sider ved dem begge, men noe ritual knyttet opp mot akkurat denne myten kan neppe tenkes. *Skirnesmål* på den annen side, enten man slutter seg til Magnus Olsens[76] eller Gro Steinslands[77] tolkning, kan ha ritualer knyttet til seg: Enten i form av et sesongmessig fruktbarhetsritual (Olsen), eller et genealogisk ritual i form av nedlegging av gullblekk i stolpehull når høvdingen reiste en ny bygning (Steinsland). Lenger frem skal jeg redegjøre for hengeofferet som omtales i *Håvamål* og argumentere for at denne myten høyst sannsynlig også var knyttet til et meget viktig innvielsesritual.

De skriftlige kildene til den norrøne «religionen» kan fortelle oss noe om både myter og ritualer. De arkeologiske kildene til norrøn sed og skikk er på sin side kun et resultat av konkrete handlinger, og disse handlingene kan i noen tilfelle ha hatt karakter av ritualer, for eksempel begravelsesritualer. Det finnes imidlertid avbildninger i stein, tre og på tekstiler som har en tydelig sammenheng med norrøn mytologi slik vi kjenner den fra skriftlige kilder.[78] Avbildningene kan ha spilt en rolle ved ritualer, men det er umulig å si noe generelt om «bildenes» rolle. Noen kan være brukt aktivt i rituelle sammenhenger, andre kan være dekorative illustrasjoner med en mimetisk (etterlignende) funksjon, nemlig å bevare minnet om myten.

I denne gjennomgangen av norrøn sed og skikk vil jeg drøfte myter og ritualer (kultpraksiser) i sammenheng med yngre jernalders sosiale og kulturelle prosesser. Dette er en fremgangsmåte som siden Durkheim via Malinowski og Radcliffe-Brown har vært en tradisjonell antropologisk innfallsvinkel til studiet av religioner. Jeg slutter meg ikke derved til Durkheims tese at religion kun er en avspeiling av et samfunns sosiale organisasjon, eller til en struktur-funksjonalistisk forklaring om at religionens oppgave kun er å holde et samfunn i sosial eller økologisk likevekt.[79] Jeg ønsker et både-og-perspektiv, et dialogisk perspektiv, mer åpent enn generelle antropologiske modeller. Myter og ritualer skapes i et samspill. Det er umulig å avdekke hva som kom «først». Religion og religionspraksiser i tradisjonelle, skriftløse samfunn ser ut

til å påvirke hverandre gjensidig i en kontinuerlig kulturell prosess som er vanskelig å fryse fast selv for rent praktiske studieformål. Men å beskrive og drøfte kulturelle forhold innebærer alltid en form for fastfrysing, en form for symbolsk vold mot virkeligheten. Det er ikke til å unngå hvis man skal forvandle det «virkelige» til ord.

Rites de passage

Overgangsriter, *rites de passage*, er i svært mange kulturer viktige for transformasjonen fra en tilstand til en annen. I denne sammenheng spiller initieringsriter (innvielsesriter) en viktig rolle. Arnold van Gennep fremholder i sin klassiske studie *The rites of passage* at slike overgangsriter har tre stadier: Atskillelse fra en tidligere tilstand (sted, tid eller status), deretter følger en mellomtilstand der man er verken-eller, til slutt følger stadiet der kandidaten går over i den nye tilstanden som en forandret person.[80] I posisjonen mellom den gamle og den nye tilstand befinner kandidaten seg i en liminal fase. Liminal kommer av latin *limen* og kan oversettes til grensesone.

Van Genneps modell:
Atskillelsesfase ⇒ terskelfase (overgang) ⇒ integrasjonsfase
Preliminal ⇒ liminal ⇒ postliminal

Eliade fremholder at initiasjonsriter alltid inneholder elementer av dødssymbolisme og fødsel.[81] Victor Turner argumenterer for at liminalitet ofte er en form for «død»/ligner døden. Den liminale fasen kan også lignes med det ufødte liv i kvinnens livmor, med å være usynlig, med mørke, med det ville og med formørkelser av solen eller månen.[82] Liminaltilstander kan videre vise til biseksualitet, altså en kjønnsoverskridende fase.[83]

Turners modell:
Struktur ⇒ ///////Antistruktur////// ⇒ Struktur
Liminal
«betwixt-and-between»

Både van Genneps og Turners modeller har vært ansett som generelle modeller for overgangsriter.[84] De betrakter overgangsriter som gjennomgående positive fenomener. Spesielt Turner argumenterer for at ritualer ikke er konserverende. Ritualer handler ikke, som strukturfunksjonalistene fremholdt, om å opprettholde en gruppes sosiale eller økologiske likevekt. Ritualer reflekterer ikke passivt sosiale forhold, men er selv en kulturell agent som kan være energisk undergravende, kreativ og sosialt kritiserende. Ifølge Turner er ritualer ofte transformerende, ikke konserverende. Denne holdningen til ritualer som positivt transformerende er en av Turners viktigste innsikter.[85]

Ritualer som performance er ikke bare repetisjoner av en på forhånd kjent «tekst». Men ifølge performance-teoretikeren Richard Schechner finnes et «script» i form av hvordan et ritual skal gjennomføres. Skriptet er et handlingsmønster, mer enn et tankemønster.[86] Skriptet utgjør reglene som kan legge rammer for ritualer, men ritualets egenvekt, dets «flow»[87] av aksjon og interaksjon innenfor disse rammene, kan føre til uforutsette innsikter, skape nye symboler og meninger som så kan inkorporeres i påfølgende ritualer.[88] Ritualer produserer ritualiserte kropper. Ifølge Turner er den liminale anti-strukturelle fasen en indre egenskap ved ritualet. Her skjer transformasjonen/forvandlingen. Ritualer forvandler, seremonier antyder.[89]

I den norrøne skikk var hengeoffer, uteseta (se kapittel 6, s. 137 ff.) og det å sitte under hengte, sentrale ritualer. Spesielle kroppslige påkjenninger som smerte, kulde, ensomhet og sult var en viktig del av ritualene. Ingenting tyder på at disse ritualene var mindre utbredt jo mer de norrøne folk visste om kristendommen (se kapittel 6). Slike ritualer kan ha hatt elementer i seg av opposisjon og undergravning av den nye monoteistisk inspirerte fyrsteideologien i form av kristendommen som trengte inn i Skandinavia.

Turner betrakter den liminale fasen som en anti-strukturell fase. Han har også introdusert begrepet «liminoid» for å beskrive kvasi-liminale faser som er mer vanlige i moderne samfunn. Eksempler på liminoide tilstander finner han i lek, kunst, teaterforestillinger, idrett og pilegrimsreiser. Her kommer Turners og Schechners performance-teoretiske ideer sterkt inn i bildet. Turners definisjon av «liminoide» tilstander er i slekt

med den russiske litteraturforskeren Mikhail Bakhtins[90] fortolkning av karnevalets rolle i middealderen.[91] I karnevaleske og liminoide tilstander opphører samfunnets normer.[92] Forutsetningen er at normale tilstander skal gjeninnføres. Karnevalet/den liminoide kortvarige fasen kan imidlertid føre til varige endringer, fordi «annerledesheten» som representeres i karnevalet eller den liminoide tilstanden, kan ha en virking på normaltilstanden.

Paraden under Sydney Gay and Lesbian Mardi Gras er en karnevalesk protestmarsj som fant sted for første gang i 1978. Deltagerne i marsjen ble angrepet av politiet. Mange fikk alvorlig juling i tillegg til å bli fengslet. Mardi Gras har nå utviklet seg til en tre uker lang «skeiv» festival der også streite sydneysiders er engasjert enten som tilskuere eller deltagere. Siden 1998 har politiet deltatt i paraden. Mardi Gras-paradens anti-struktualitet/det karnevaleske/den liminoide fasen har definitivt endret mange heteroseksuelle menneskers holdninger til «de andre», som her er seksuelle minoriteter.

Turner skapte også begrepet *communitas,* som er det fellesskapet mennesker kan oppleve i den antistrukturelle fasen under et innvielsesritual. I et communitas brytes førrituelle skiller ned, og ritualet eller forestillingen bringer mennesker sammen. I arkeologien kan en students første feltarbeid sies å være et innvielsesritual. I felt dannes communitas, og etter sitt første feltarbeid er studenten initiert inn i sider ved arkeologien (fysisk slit, dårlig vær, måleinstrumenter, dokumentasjonsarbeid, rutiner, gleden ved å oppdage/finne noe, feltanekdoter, feltfester osv.) som studenter uten felterfaring står utenfor. Noen bryter ut i den liminoide fasen av feltarbeidet fordi forventningene ikke stemmer med den arkeologiske feltvirkeligheten. De trer ut av communitas, og de kommer sjelden tilbake for et nytt forsøk.

Med ujevne mellomrom over en periode på nesten 25 år har jeg deltatt på jazzfestivalen i Molde som frivillig funksjonær. Folk fra alle sosiale lag og fra hele landet trer inn i et communitas som varer i en liminoid uke. De fleste vanlige sosiale rangnormer og funksjoner oppheves. Jeg har slett ikke vært den eneste T-skjorteselgeren eller dørvakten med doktorgrad under jazzfestivalen i Molde. Det mest fantastiske er at på toppen av rangstigen i denne uka står mennesker som ikke rent

sjelden har en annen hudfarge enn norske hvitinger. På samme måte som Sydney Gay and Lesbian Mardi Gras har forandret sydneysidernes forhold til seksuelle minoriteter, er jeg ikke i tvil om at moldensernes holdninger til etniske minoriteter er endret gjennom over 40 år med en årlig jazzliminoid uke.

Turner hadde som ung student et lidenskapelig forhold til islendingesagaene. Han antyder at lesningen av sagaenes sosiale drama fikk ham kanskje helt ubevisst til å bruke betegnelsen «social drama» som et omdreiningspunkt i sine sentralafrikanske studier.[93] Turner fremholder at reisen til Alltinget og begivenhetene som foregikk der, kan forstås som et eksempel på communitas og en liminoid tilstand: «The annual trip to the General Assembly could be conceived as a sort of pilgrimage, an exhibition of Icelandic anti-structure as well as a source of structurations (which, however, were often aborted).»[94]

Dagene på Tinget innebar utvilsomt et fellesskap, et communitas, som brøt med hverdagen knyttet til gården og gårdshusholdet. Turner argumenterer også for at den andre liminoide «outlet» for mannlige islendinger var Havet.[95] Sjøreisen skapte også fellesskap og en antistrukturell tilstand som var meget forskjellig fra livet på heimebøen. I islendingesagaene er sjøreisen nesten en obligatorisk del av handlingen.

Klassiske initieringsritualer finner fortsatt sted i dagens Norge. Når et medlem i Frimurerordenen skal stige fra en av ordenens grader til en annen, anvendes en konkret form for dødssymbolikk. Selv om ritualene holdes strengt hemmelige, vet man at både skjeletter og kister er i bruk. Universitetslivet består av stadige innvielsesriter i form av eksamener og disputaser. En hovedfagsstudent eller doktorand som har levert inn sin oppgave eller avhandling til bedømmelse, lever i en behagelig liminoid fase i tiden mellom innlevering og den endelig *rite de passage* i form av eksamen eller doktordisputas. Studenten/doktoranden befinner seg i denne fasen utenfor communitas.

Russetida er i Norge en typisk liminoid fase med karnevaleske innslag. Russens communitas er sterk, de setter seg utenfor «folkeskikken» ved å utføre frivole handlinger som personer utenfor russefellesskapet ikke ville ha kunnet utføre uten sanksjoner. Etter innvielsesritualet, som er avsluttende eksamen i videregående skole, faller de fleste raskt

tilbake i rollen som ansvarsfull samfunnsborger som ikke bortfører yngre elever, som ikke ser det som et mål å rundkysse flest mulig uniformerte politimenn/kvinner, som ikke kjører rundt i enorme biler med lydanlegg i konsertstørrelse, som ikke paraderer dritings foran slottet og kongefamilien på 17. mai, osv.

Den kirkelige konfirmasjonen i Norge er et ritual som har mistet mye av sin liminalitet og derved sin kraft. Om lag frem til midten av 1950-tallet, det vil si før ungdomskulturens gjennomslag i form av rock'n'roll, filmer og klesstil, samt utdannelsesrevolusjonen, var konfirmasjonen et viktig overgangsritual fra barn til voksen. Ungdomstida for folk flest, som nå varer til 30–35-årsalderen, eksisterte egentlig ikke før 1950. Ungdomstid og fritid var noe overklassen og den øvre middelklassen syslet med. For den jevne mann og kvinne gjaldt at enten var man barn eller så var man voksen med de plikter og rettigheter som fulgte med. Den norske konfirmasjonen i dag er en familiefest og en penge- og gaveorgie. Dagen etter sitter konfirmanten igjen på sin faste pult i nest siste klasse av ungdomsskolen. Ikke derved sagt at det er et tomt ritual. Mange unge må gjøre et valg om de vil konfirmeres i det hele tatt, eller om de vil konfirmeres kirkelig eller borgerlig. Hvis ikke den unge utsettes for press fra familien, er det å velge det ene eller det andre en forsmak på livet som voksen, nemlig valgets kvaler.

Antropologen Bruce Lincoln[96] argumenterer for at Turners og van Genneps modeller ikke kan anvendes som generelle modeller for overgangsriter. Lincoln er av den oppfatning at de legger for stor vekt på studier av menns overgangsritualer. Når det gjelder van Gennep, synes jeg Lincoln overdriver noe fordi van Gennep beskriver en rekke ritualer der kvinner absolutt spiller en viktig rolle (eksempelvis kapittelet om graviditet og fødsler). Lincoln har imidlertid rett i at både Turner og van Gennep legger mest vekt på menns overgangsritualer når de fortolker ritualene som *positive* overganger. Det er dessverre ikke uvanlig at studier av menn blir til generell kunnskap om menneskelig atferd. Ifølge Lincoln befinner kvinner seg i eller i nærheten av hjemmet når ritualet gjennomføres.[97] Ritualet er ofte ikke et kollektivt fenomen der en gruppe kvinner skal initieres. Kvinnen opplever derfor ikke den felles erfaring som er vanlig ved menns overgangs/innvielsesritualer. Kvinner initieres

ikke i ny kunnskap, men heller i holdninger til hva de allerede kan utføre av kvinnelige sysler knyttet til hjem og hushold. Kvinnen skal lære å akseptere sin allerede fastlagte sosiale rolle, og hun skal bære sin skjebne med verdighet, uansett hvor underlegen og uverdig hennes posisjon måtte være. Ritualet kan også inneholde fysisk vold mot kvinnen, eksempelvis å rive av henne håret eller lemleste kjønnsorganet (omskjæring). Volden kan utføres av både eldre kvinner og menn. I stedet for separasjon, liminalitet og inkorporasjon, foreslår Lincoln at kvinners overgangsritualer har følgende struktur:

Lincolns modell[98]:
innestengning ⇒ forvandling/forstørrelse ⇒ tilsynekomst

Innvielsesritualer som rettes mot kvinner, handler om å skape produktiv arbeidskraft, trofaste hustruer og gode mødre. Det handler ikke, som for menn, om å skape gode krigere eller voksne, handlekraftige og myndige mennesker. For kvinner innebærer tradisjonelle overgangsritualer ofte en negativ forandring.

I de fleste fortidige og nåværende kulturer handler maskulinitet om makt og kontroll.[99] En slik maskulinitet er imidlertid sårbar. Den kan alltid utfordres og ydmykes. Femininitetens rammer er videre fordi den i utgangspunktet er en ydmyk posisjon og derfor ikke så lett kan utfordres. Dette skal jeg komme tilbake til under diskusjonen omkring initieringsritualer og kjønnsroller i vikingtiden.

Kjønn og kjønnskategorier

De norrøne gudene hadde både kjønn og seksuelle drifter. De fleste var av hankjønn, men gudinnene, åsynjene, spilte også en viktig rolle. I den virkelige verden kunne både menn (goder) og kvinner (gydjer) lede kultiske handlinger. Kvinnelige volver opererte både i mytologiens og i virkelighetens verden. Volven var en spåkvinne som hadde kunnskap om fortid og fremtid. Hun hadde stor autoritet. Det er en volve Odin spør til råds i det store kvadet *Voluspå*, Volvens spådom.[100] Volven har en slik posisjon at hun erter Odin gjentatte ganger med å si «vet dere

nok, eller hva?». Det er først etter å ha hentet kunnskap hos volven at Odin kan holde «den høyes tale», *Håvamål*. Norrøne kvinner var betydningsfulle både som gudinner og som kultutøvere.

Er kategoriene «mann» og «kvinne» de eneste kjønn som finnes? I så fall, er tilskrivningen av mannlige og kvinnelige egenskaper og roller like til alle tider, steder og kulturer? Eller finnes det flere måter å være «mann» og «kvinne» på? Kanskje det til og med finnes flere kjønnskategorier, og hva betyr «kjønn» hvis dette er riktig? Slike spørsmål kan det være greit å reflektere over og drøfte før vi gir oss i kast med hvordan det norrøne verdensbildet «er kjønnet».

Problemet med mye av den eldre forskningen som skriver om kjønn og kjønnsroller, er at den ukritisk overfører forestillinger om kjønn og kjønnsroller fra det nittende og første halvdel av det tjuende århundres borgerlige og vestlige samfunn. Kvinners plass blir derfor til alle tider og alle steder, ifølge dette mer eller mindre viktorianske historesynet, henvist til vugge og ildsted: Kvinner fødte barn og holdt seg derfor ved hjemmets lune arne. Kvinnens stilling ble fullstendig bestemt av hennes biologi. Kvinner var natur. Menn på sin side både bar, og var, selve kulturen.[101] Fra Aristoteles' tid har slike synspunkt vært fremført som en sentral del av den semittiske (jødisk-kristne-islamske) og greske (vestlige) kulturarvs mentalitet.[102]

Tolkningsperspektiver

Gabriel Turville-Petres bok *Myth and religion of the north* (1964) er å betrakte som et av de viktigste oversiktsverkene som omhandler norrøn mytologi. Boken er godt skrevet og gir en mengde originale innsikter. Når det gjelder tolkninger, er den imidlertid et produkt av sin tid. Dette er mest åpenbart når det gjelder forståelsen av mytologiske kvinneskikkelser samt forhold som gjelder kjønn og seksualitet. Jeg har tidligere nevnt hvordan den hos andre forfattere så livgivende Frøya,[103] av Turville-Petre beskrives som grådig, full av seksuell lyst og svart trolldom.[104] Hun kom til Valhall for å korrumpere æsene. Kristne kilder beskriver henne som en sugge eller tispe.[105] Det er en beskrivelse som Turville-Petre videreutvikler i sin tolkning av Frøya-skikkelsen. Frøya

representerer mørke og død. Kunnskapen om seid som Frøya introduserte hos æsene, forstås av Turville-Petre som utelukkende «skammelig atferd».[106]

Jotunkvinnen Skade fortolkes av Gro Steinsland som en selvstendig dame.[107] Hun velger selv hvem hun vil gifte seg med og hvem hun vil skille seg fra. Et aktivt og positivt bilde tegnes av Skade. Turville-Petre fortolker henne som gudinnen over vinter og død.[108] Jotunkvinnen Gerd, som Frøy elsker inntil galskap, ses også som et symbol på mørke og død. De erotiske foreningene mellom Njord og Skade, Frøy og Gerd, tolkes begge som en allianse mellom fruktbarhet og kulde/død. De mannlige vanene Njord og Frøy står altså for liv og fruktbarhet, mens vanegudinnen Frøya representerer det samme som jotunkvinnene Gerd og Skade: Løsaktighet, mørke og død. Hos Turville-Petre representerer kvinner, og spesielt den kvinnelige seksualiteten, alltid mørke og død. De brave valkyrjer, som velger hvem av de falne på stridsvollen som skal få komme til Valhall og drikke med Odin, er ifølge Turville-Petre demoniske dødskrefter. Til og med Idunn med livseplene sies å representere lite annet enn Gerd og Frøya, altså mørke og død og så derbortetter.

Det er spesielt Frøya som bringer den lystfulle seksualiteten til Åsgard. En slik forståelse av Frøya ligner på Bibelens fortelling om syndefallet med Eva, urkvinnen, som fristerinnen. Turville-Petre oppfatter æsene som mer moralske enn vanene.[109] Dette er et syn som også Georges Dumézil har fremholdt: «Vanene skiller seg fra andre mytologiske vesener når det gjelder to egenskaper, i) de har en annen moral når det gjelder kjødelige lyster og seksuell frihet, dette inkluderer også incest, ii) vanene praktiserer en ille omtalt og skammelig form for magi.»[110]

Magien som omtales er seid. Det er imidlertid grunn til å spørre: Moralske i forhold til hvilke normer? Jeg kan ikke se annet enn at Oxford-professoren Turville-Petre og den fremragende eksperten på indoeuropeisk mytologi Georges Dumézil er fanget av sin egen generasjon og sin egen tid når det gjelder synet på kvinner og seksualitetens rolle generelt. Odins rolle som den mektigste seidmann blir på en slik bakgrunn fullstendig ubegripelig. Dumézil beskriver Odins rolle som den største seidmann, men han gir ingen tolkning som kan kaste lys over hvordan det var mulig å være både den største krigsgud og den

mektigste magiker. Det hele koker ned til at dette er en antitese mellom noble aktiviteter og skammelige aktiviteter.[111] Men hvorfor denne antitesen? Hva skulle det være godt for? Dette er et spørsmål som Dumézil ikke stiller, fordi han som så mange forskere ikke tar Odins rolle som seidmann særlig seriøst. Mer om dette lenger frem.

Hensikten med å redegjøre for blant annet Turville-Petres tolkninger av kvinneskikkelser i den norrøne mytologien har ikke vært å «dømme» hans tolkninger, men å vise hvordan en forsker slett ikke gjør «nøytrale» tolkninger av et foreliggende materiale. Man tolker alltid ut fra et eller flere perspektiv, også kalt forskningshorisonter. Derfor er det viktig å klargjøre sin posisjon. Det er mye mer realt enn å la leseren indirekte finne, og kanskje bli opprørt over, politiske eller ideologiske slagsider. En fortolkende prosess innebærer alltid «fordommer»,[112] og de må frem i lyset. Historiens dom unngår derimot aldri en skribent. Den svenske forfatteren Olof Lagercrantz har sagt det slik: «Nya religioner, nya politiska och etiska system erövrar makten på jorden och de bortgångnas personligheter och insatser omvärderas. … Våra döda blir … granskade enligt rättsnormer som de inte kände till. Kunde de i graven uppleva dessa processer, som väntar oss alla, och visste de att de inte förmådde säga ett enda ord till sitt försvar hade de all anledning att betrakta sig som orättfärdigt straffade.»[113]

Tilbake til kjønn og kjønnskategorier

Det finnes flere måter å uttrykke kjønn på enn gjennom vår vestlige oppfatning av hva som er mannlig og kvinnelig. Kulturelt og sosialt sett finnes det muligheter for flere kjønn enn menn og kvinner. Simone de Beauvoirs utsagn om at ingen er født kvinne, kvinne er noe man blir,[114] ga dette biologisk determinerte kvinnesynet et alvorlig, men ikke fatalt, grunnskudd. Det ikke-fatale består i at den kjønnsbiologiske determinismen lever videre i den darwinistisk inspirerte sosiobiologien, atferdsøkologien, evolusjonspsykologi og evolusjonsbiologi. Denne forskningen var lenge et slags evolusjonært etterslep med sterke patriarkalske politiske føringer som eksempelvis sosiobiologer finner det utenomvitenskapelig å reflektere over.

Fig. 1. Utbredelsen av norrøne og samiske bosetningsområder i vikingtiden. Samenes marker (Finnmǫrk/Finnmark) strakte seg i vikingtiden langt ned i Sør-Norge. De to folkegruppene samer og nordmenn hadde rikelig kontakt i norrøn tid.

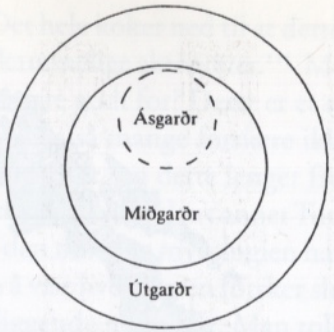


Fig. 2. Vikingenes konsentriske verdensbilde. Gudenes heim, Åsgard, var verdens sentrum, så kom menneskenes verden, Midgard. Utenfor Midgard lå Utgard som var jotners og kaoskreftenes oppholdssted.

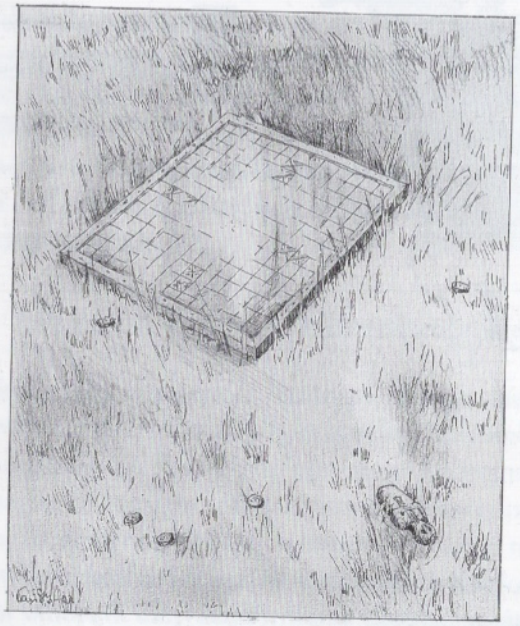


Fig. 3. Etter Ragnarok ligger et spillebrett i graset på gudenes gamle stridsvoll i Åsgard. Spillebrettet kan symbolisere den nye begynnelsen, med nye muligheter, en «new deal».

Fig. 4. Sidene på Gosforth-korset fra Cumberland i Nord-England. Korset (fra ca. 950) representerer en overgang mellom norrøn og kristen tro. Se korsets østre side. Er det Vidar som stikker foten i kjeften på Fenrisulven?

Fig. 5. Amulett av rav formet som en fot fra vikingtiden funnet på Kaupang i Vestfold sommeren 2000. Amuletten kan ha vært et symbol for Vidars seier mot Fenrisulven og derved symbolet på en overvinnelse av Ragnarok.

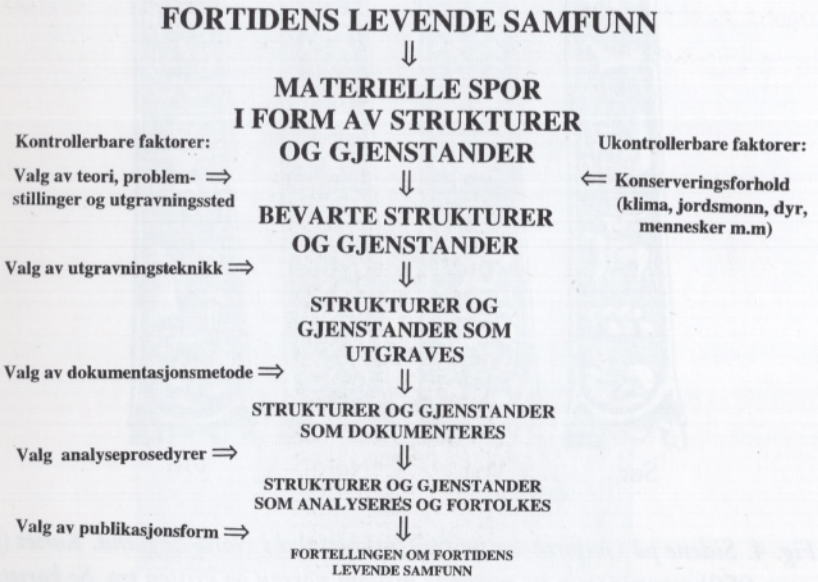


Fig. 6. En tafonomisk modell som viser arkeologiske formasjonsprosesser. Tafonomi kommer av gresk «taphos» og «nomos» og betyr «grav» og «lov», altså lovmessigheter knyttet til tilbakeføringen av ting og mennesker til jorda, jfr. «av jord er du kommet til jord skal du bli».

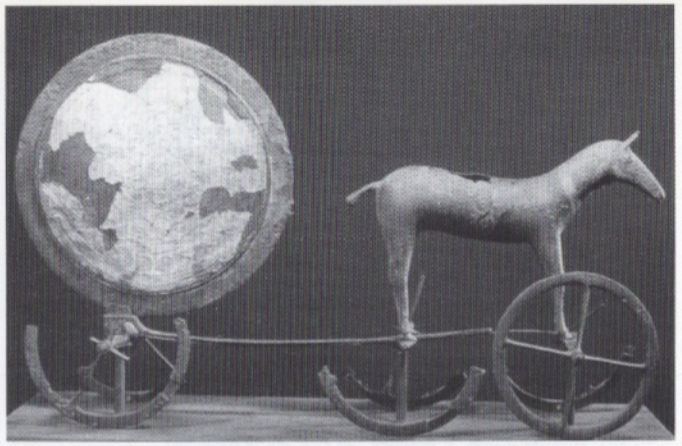


Fig. 7. Solvognen fra Trundholm på Sjælland i Danmark. Vognen er fra ca. 1200 f. Kr. Gullbelegget på vognens sirkulære skive symboliserer trolig solen. Vognen trekker solen over himmelhvelvingen og kan ha vært knyttet til ritualer som ligner de vi kjenner rundt fruktbarhetsguden Nerthus/Njord.

Fig. 8. Den «hellige hvite steinen» fra Glein på Dønna i Nordland. Det er funnet 56 slike fallosformede steiner i Norge. Steinene har antagelig vært del av en religiøs kult og antas å være fra ca. 200 – 550 e. Kr. Flertallet av disse er funnet langs kysten fra Rogaland til og med Dønna.

Fig. 9. Utbredelsen av hellige hvite steiner i Norge. Funn av såkalte skålgroper, et kvinnelig symbol, på fallossteinene kan tyde på at disse er symboler på en sosial, altså en skeiv, tvekjønnethet.

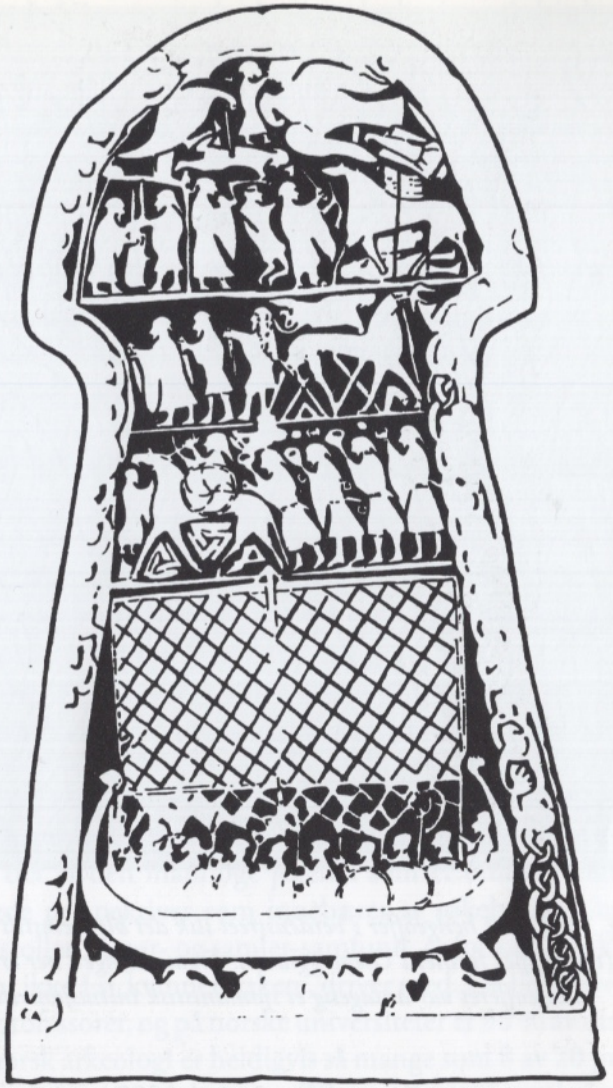


Fig. 10. Fallosformet bildestein fra Gotland, Sverige. Vi ser antagelig døde krigeres ankomst til dødsriket. Steinen er fra yngre jernalder (700 – 900 e.Kr.f.).

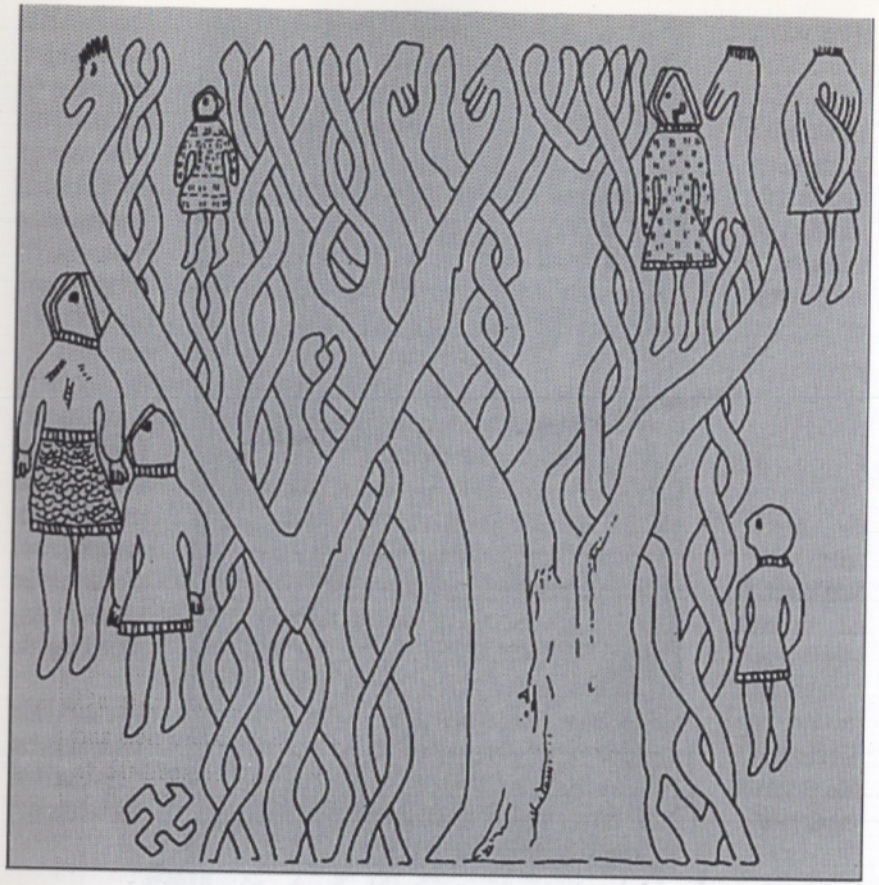


Fig. 11. Odins hengeoffer i verdenstreet slik det ble fremstilt på en revle (veggteppe) funnet i Oseberggraven. Fremstillingen her er stilisert. Hengeofferet var antagelig et sjamanistisk initiasjonsrite.

Ekskurs I: Kjønn, evolusjonspsykologi, sosiobiologi og genforskning

Biologisk orientert forskning omkring menneskers sosiale atferd fikk, i og med genforskningen, ny vind i seilene på slutten av forrige århundre. Genforskere leter ikke bare etter sykdomsgener. De er også opptatt av å finne genetiske forklaringer på forskjeller mellom menns og kvinners sosiale atferd. Spesielt ser det ut til å være populært å forske på varianter av hva jeg vil kalle «husmorgenet». Denne jakten går ut på å avgrense gener som kan fortelle oss hvorfor kvinner «ser ut til» å være mer passive enn menn, mer omsorgsfulle (morsgenet), og at kvinner «tilsynelatende» er flinkere til å holde oversikten over mange ting på en gang (passe-barn-og-lage-mat-samtidig + mer-til-genet). Forskere strever også med å finne «homogenet», som skal kunne forklare hvorfor det finnes homoseksuelle mennesker i en verden der alle oppdras til å bli gode heteroseksuelle, reproduserende borgere. Forskere har funnet at det først og fremst er mannlige homoseksuelle som er egnet som grunnlags-materiale for å finne «homogenet».

Genforskere og sosiobiologer viser gjerne til arkeologiske og antropologiske beskrivelser av kulturelle og sosiale forhold i jeger- og samler samfunn. Slike beskrivelser finner de i lærebøker og oversiktsverk som fremstiller jeger- og samler-menneskene som først og fremst «Man the Hunter». Og selv om «man» betyr både menneske og mann, er det liten tvil om at det er den mannlige jegeren som er omdreiningspunktet. Flerkjønnede perspektiver som innebærer at søkelys ikke bare rettes mot mannsrollen i jeger- og samler-samfunn, er fortsatt noe kvinnelige forskere, for ikke å si kvinneforskere, driver med. De fleste lærebøker er skrevet av professorer, og på norske universiteter er 90 % av disse menn. Innenfor norsk arkeologi er heldigvis så mange som 8 av 20 professorer i aktiv tjeneste per 2001 kvinner. Til tross for en stor kvinneandel i norsk arkeologi, kan det fortsatt være lurt å foreta en enkel test ved lesning av lærebøker: Erstatt ordet «man» – «menneske» – med «kvinne». Ikke sjelden ser man at forfatteren bevisst eller ubevisst har satt «menneske» = «mann», eller omvendt «mann» = «menneske». Slik blir steinaldermannen og jegeren, som altfor ofte er et produkt av middel-

aldrende, hvite, mannlige arkeologers og antropologers fortolkninger, et bilde på det rene, prototypiske menneske. Enhver som har den minste innsikt i forskningssosiologi, forstår hvilke viktorianske gjengangere den førfeministiske jeger- og samler-forskningen hjemsøkes av. En sosiobiolog eller genforsker, som ikke vet hvilken kjønnsmessig slagside lærebøkene lider under, kan produsere sirkelslutninger på løpende bånd. Desmond Morris'[115] populære fremstillinger av menneskers atferd i boken *Den nakne ape*, er overtydelige eksempler på sirkelslutninger som reproduserer «male-biased» foreldet antropologisk-arkeologisk forskning. Det samme kan sies som Edward O. Wilsons innflytelsesrike verk *Sociobiology*.[116] Genforskningen er en forskningsindustri i vekst som, etter min oppfatning, har en sterkt biologiserende oppfatning av mennesker. Sosialdarwinistene[117] i det 19. århundre ville ha vært begeistret over «The Human Genome Project», fremlagt under en seremoni i juni 2000 med USAs daværende president Bill Clinton på talerlisten. Det er imidlertid viktig å ha i mente at gener utgjør muligheter, et rammeverk for sosiale og kulturelle handlingsmønstre. «The Human Genome Project» har avdekket at det genetiske mangfoldet innenfor menneskeslekten ikke er større enn 0,01 %. Alle mennesker er 99,99 % genetisk identiske. Gener er ikke en biologisk determinert fasit for et menneskelivs forløp. Seriøse genforskere er krystallklare på dette punktet.[118] Når den komplekse genforskningen når populærmediene, er slike nyanser ofte visket bort. Dette gir grobunn for at sosiale og kjønnsmessige forskjeller igjen blir til natur og biologi; og det naturlige forveksles med det normale, og det normale blir en ønsket politisk tilstand. Fakta som at kvinner i Norge tjener 37 % mindre enn menn (FN-rapport 2001), blir derved et resultat av kvinners biologi og ikke av kvinners manglende frihet og mulighet til å handle, eller av urettferdig fordeling av ressurser. Det finnes liten eller ingen dialog mellom den gamle evolusjonære/nye genetiske kjønnsdiskursen og den humanistiske og samfunnsvitenskapelige diskursen omkring kjønn og kjønnsroller. Jeg innrømmer at det ligger utenfor denne bokens rammer å gi et bidrag til en slik nødvendig dialog.

Tilbake til kulturen …

Hvis vi følger Simone de Beauvoir er altså kjønn noe man blir, ikke noe man er. Begrepet *gender/genus* (i fortsettelsen anvendes kun gender) er indirekte kjernen i alle diskusjoner omkring kjønn siden Beauvoirs utsagn for over 50 år siden. Indirekte fordi begrepet gender ikke ble anvendt på Beauvoirs tid på samme måten som det har vært brukt i den feministiske diskursen de siste 25 – 30 år. Gender oversettes til norsk med begrepet «sosialt kjønn». Gender var tidligere, og er fortsatt, et begrep innenfor grammatikk og språkforskning. Bruken av begrepet i tilknytningen til kjønnsroller (gender roles) eller kjønnsidentitet (gender identity) er relativt ny.[119] *The Oxford English Dictionary* definerte ikke slike lingvistiske nyvinninger før så seint som i 1989-utgaven. Shakespeare opererer i *Othello* med utsagnet «A cistern for foul toads / To gender in». Her betyr gender å ha seksuelt samkvem. Det er uklart når gender først ble anvendt for å betegne sosiale og kulturelle aspekter ved kjønn og seksualitet. Tidlig på 1960-tallet dukker gender-begrepet opp i sammenhenger som ligner dagens bruksområder. Alex Comfort omtaler i sin bok *Sex in society* (1963) «gender roles» og henspiller med dette på kjønnsroller som et individ kan ta til seg. Den som trolig var først ute med virkelig å problematisere og teoretisere begrepet, var psykoanalytikeren og antropologen Robert J. Stoller i boken *Sex and gender: on the development of masculinity and femininity* (1968). Stoller skiller her mellom sex (biologisk kjønnsidentitet) og gender (sosial kjønnsrolle). Forskere innenfor både humanistiske og samfunnsvitenskapelige fag begynte å anvende begrepene utviklet av Stoller.[120]

I siste halvdel av 1960-årene oppsto en ny feministisk agenda som i forskningshistorisk sammenheng kalles den andre feministiske bølgen.[121] Den første kvinnekampen om stemmerett og borgerlige rettigheter stod før andre verdenskrig i de fleste vestlige land, unntatt Sveits (kvinner der fikk først stemmerett i 1971). Kvinnekampens andre fase skulle ta opp spørsmål som retten til arbeid, retten til lik lønn for likt arbeid, retten til å bestemme over egen kropp (selvbestemt prevensjon og abort), retten til å leve som heteroseksuell eller lesbisk. Kort sagt dreier den andre fasen av feminismen seg mye om retten til å velge å

være et helt menneske, ikke bare kjønnsobjekt, føderske, barnepasser og hushjelp. Kampen mot krig (les: USAs krigføring i Vietnam), kampen for internasjonal solidaritet og ymse former for sosialistiske og kommunistiske bevegelser (sistnevnte dessverre ganske totalitære) var også en viktig del av den komplekse feministiske bevegelsen som drønnet utover den vestlige verdens politiske, sosiale og akademiske rom. Under disse sosio-politiske forhold vokste det frem en ny måte å tenke på – og samtale om – kjønn og seksualitet der nettopp begrepet gender skulle stå sentralt. Denne «andre-bølge»-diskursen har også vitenskapelige røtter i det seine nittende århundres eksplosive forskning omkring kjønn og seksualitet.[122]

Grunnideen i denne nye kjønnsdiskursen er som følger: Alle mennesker er født med ett biologisk kjønn. I meget sjeldne tilfeller med to biologiske kjønn, såkalt hermafrodittisme. Hvordan livet som biologisk mann eller kvinne kommer til å arte seg, er avhengig av tid og sted. Kjønn blir slik en historisk, kulturell og sosial størrelse. Forestillinger om hvordan en riktig kvinne skal være for å være «kvinne», varierer i forhold til kulturbestemte normer, ikke naturbestemte lover. I en kultur kan eksempelvis det å melke husdyr være en oppgave definert til kvinnen, i en annen kultur kan dette tilligge mannsrollen. Det sosiale kjønnet utvikles i en prosess basert på et biologisk kjønn kjennetegnet av essensielle kjønnskarakteristika som genitalier, menstruasjon, eventuell mulighet til å føde barn; altså de egenskaper en biologisk kvinne har til forskjell fra en biologisk mann.

Den amerikanske antropologen Gayle Rubins essay «The traffic in women: notes on the 'political economy' of sex»[123] er en av de mest innflytelsesrike og siterte tekster når det gjelder å problematisere og teoretisere forholdet mellom sex (biologisk kjønn) og gender (sosialt kjønn). Rubin fremholder at alle nåværende og historisk kjente samfunn har hatt eller har hva hun kaller et «sex/gender system». Dette systemet utgjøres av ulike former for seksuell orden. Det biologiske råmaterialet når det gjelder menneskers seksualliv og formering, er underlagt menneskelagede konvensjoner og normer. Kjønn og seksualitet er ikke noe «naturlig» som er unntatt fra kulturelle koder og prosesser. Rubin ønsker å påvise de konvensjoner som styrer kjønnsroller, og derved

frigjøre en mer genuin seksuell variasjon. Kanskje forestillinger om gender faktisk kan omstyrtes og til slutt tilintetgjøres. Rubin forsøkte å analysere årsaker til ulikheter og diskriminering ved å konstruere et systematisk teoretisk rammeverk som binder sammen arbeid, slektskap og politikk. Et nøkkelutsagn i hennes tekst er «Sex is sex …, but what counts as sex is … culturally determined and obtained».[124] Med dette må hun mene at det finnes en universell oppfatning av hva sex og kjønn er, en essens (sex is sex!), men at kultur maskerer denne essensen i uendelig mange variasjoner.

Den franske vitenskapshistorikeren og filosofen Michel Foucault argumenterer, i motsetning til Rubin, for at sex slett ikke er sex: Det finnes ingen seksuelle essenser.[125] Også sex og seksualitet har en historie. Foucault fremholder at våre forestillinger og ideer omkring seksualitet har endret seg sterkt de siste 200 år, og at de fortsatt er under endring. Han argumenterer for at både sex (kjønn) og gender (kjønnsroller) er kulturelle kategorier. Beskrivelser av menneskekroppen og forhold mellom menneskers kropper er kulturelle og historiske konstruksjoner. Heller ikke sex (biologisk kjønn) er natur, men kultur. Mer om dette under kapittelet om skeiv teori.

Radikale feministiske teoretikere, inspirert av Foucault, hevder sågar at kjønn *utelukkende* utgjøres av sosiale og kulturelle prosesser. Kjønn konstitueres av *diskursive størrelser*. Dette betyr at måten vi oppfatter kjønn på avhenger av hvordan kjønn og kjønnsforskjeller inkorporeres i språk, tekster, samtaler, beskrivelser osv. Denne radikale posisjonens mest kjente teoretiker, Judith Butler, argumenterer for at det ikke finnes noen essensiell biologi, og slett ikke kjernekarakteristika som skiller en biologisk mann fra en biologisk kvinne.[126] Butler fremholder at det ikke finnes noen opprinnelig essens utenfor det sosialt og kulturelt konstruerte. Språket er alle tings opphav, og ifølge Butler kan ikke kjønn eksistere som essens uavhengig av begrepene om kjønn. Begreper er sosiale og kulturelle konstruksjoner og derfor kan man ikke skille mellom sosialt og biologisk kjønn. Forestillingen om den biologiske kroppen er derfor en kulturell konstruksjon.

Butler dekonstruerer en «common sense» eller allmenn oppfatning av den menneskelige biologi; nemlig at det finnes definitive biologiske

kjønnskarakteristika som genitalier, menstruasjon osv. Slike tegn på biologisk kjønn er ifølge Butler uvesentlige for hvordan kjønnsidentiteter skapes. For Butler er det nemlig ikke slik at vi *er* det vi gjør, slik tilhengere av den sosiale kjønnsteorien vil si. For Butler er det slik at hvis vi ikke *gjør*, så kan vi aldri være kjønnede individer. Våre handlinger, vår opptreden (performativitet), utgjør vår identitet. Spissformulert: Uten *performativitet*, ingen eksistens.[127] Derfor finnes det ingen kjerne verken av biologisk eller sosial art som skaper et individ. Det er våre handlinger, vår fremtreden og kategoriseringen (språkliggjøringen) av disse som avgjør om vi skal oppfattes som menn, kvinner eller noe helt annet. Kategoriene flyter, nye identiteter skapes i et samspill mellom strukturer og språk, handlinger og hendelser.

Det er grunn til å være skeptisk til Butlers posisjon som ofte, og dessverre noe misvisende, går under betegnelsen en *queer theory*/skeiv teori. Skeiv teori er mer mangfoldig enn Butlers teorier omkring kjønn. Problemet med Butlers kjønnsteori er at den ikke springer ut av et samspill mellom teoretiske perspektiver og en empirisk virkelighet.[128] Butlers teoretiske posisjon bygger på et intrikat intertekstuelt filosofisk spill av høy abstraksjonsgrad. Det er umulig å omsette Butlers teori i en etisk holdbar og politisk meningsfylt praksis som skal kunne si noe som helst om kvinner, kjønn og kjønnsroller i den utenomakademiske verden. Butlers kjønnsskrifter har derfor en begrenset interesse.[129]

Queer theory/skeiv teori i en mer moderat form enn Butlers har imidlertid mye å bidra med når vi etter hvert skal gå inn i den norrøne mytologiens omtale av sex, kjønn og vidløftige handlinger.

Hva er *queer theory*/skeiv teori?

Queer theory problematiserer teoretiske perspektiv omkring seksualitet. Til norsk oversettes queer med *skeiv*. Den skeive teoriens hovedpoeng er at menneskers seksualitet konstitueres av sosiale og kulturelle prosesser. Den menneskelige seksualiteten er verken et «naturlig» biologisk fenomen eller en ahistorisk størrelse. Kort sagt: Man er ikke født verken som mann eller kvinne, som heteroseksuell eller homoseksuell; kjønn

og seksualitet er noe man «blir», ikke noe man i utgangspunktet «er». Skeiv teori innebærer konstruktivistiske perspektiv på menneskelig eksistens, tid og tilværelse.[130]

Michel Foucaults *Seksualitetens historie 1, Viljen til viden*[131] ble en viktig referanse for den skeive teoriens utvikling. Foucault setter spørsmålstegn ved den menneskelige seksualitetens universalitet over tid og i rom. Det er grunn til å understreke at det er den mannlige seksualiteten som er omdreiningspunktet for Foucaults seksualitetshistorie. Hans verk er også beskrevet som «overfladisk»[132], og verket er kritisert for å inneholde elementære faktafeil.[133] Foucaults dristige diskursive grep og teoretiske perspektiver åpnet, til tross for ovennevnte mangler, opp for et forskningsfelt der seksualitetens historie skulle studeres ikke som en fortelling om menneskets natur, men som fortellinger om kulturelle og historiske prosesser. Disse perspektivene er imidlertid ikke «funnet opp» av Foucault.[134]

Foucaults viktigste tese er at menneskets seksualitet er en kulturell konstruksjon og ikke en universell biologisk funksjon. Virkeligheten er preget av en variasjon som ikke lar seg fange innenfor faste biologiske (essensialistiske) kategorier. Eksempelvis kan skarpt todelte identiteter som homo versus hetero virke undertrykkende. For de fleste skeive teoretikere er Foucaults verk en vesentlig kilde til inspirasjon.[135]

Skeiv teori betegner et utgangspunkt; et perspektiv hvor ulike former for menneskelige ytringer leses, tolkes og innskrives i en disiplinær diskurs. Skeiv teori utgjøres ikke av én bestemt teori, ikke engang av flere klart formulerte teorier. Med bakgrunn i den praksis som har utviklet seg, er det riktigere å betegne skeiv teori som en samling ulike perspektiv, ulike måter å fortolke samfunn, kultur og identitet på. Det som forener de ulike perspektivene, er at de alle betrakter ikke bare homoseksualitet, men også den normative heteroseksualiteten som et problem som bør fortolkes og forklares historisk og kulturelt.[136] En *skeiv* lesning av verden vil ha et spesielt blikk for det som virker skeivt og annerledes i forhold til dominante kulturelle trekk, den kompakte majoritet, det gjennomsnittlige; det vil si det som oppfattes som naturlig og normalt. Alt dette tilsynelatende naturlige og normale utsettes for kontinuerlig oppmerksomhet i form av kritiske spørsmål. Sue-Ellen

Case spissformulerer det skeive som noe som overskrider de platoniske dikotomiene liv/død, kultur/natur: «The queer is the taboo-breaker, the monstrous, the uncanny.»[137]

Skeiv teori konstituerer et konstruktivistisk syn på ting og tilværelse. En konstruktivistisk synsmåte innebærer en slags mistankens hermeneutikk; alle påstander om at våre nåtidige identiteter, følelser og selvoppfatninger er et resultat av en menneskelig natur som deles av alle mennesker på alle steder og til alle tider, settes under kritisk debatt. Skeive perspektiver innebærer en etnografisering og historisering av den menneskelige naturen. Kritikere vil selvsagt hevde at slike perspektiv fører oss på hodet ut i relativismens grumsete hengemyr. Men her dreier det seg ikke om sant/ikke sant, norm/ikke-norm, natur/ikke-natur; det dreier seg om å avdekke, beskrive og forstå virkeligheten ut fra et grunnleggende perspektiv som innebærer mangfold og forskjellighet, det vil si et diversitetsperspektiv. Videre dreier det seg om å sette seg ut over perspektiver hvis fokus er å kategorisere og klassifisere fenomener i majoritetsforekomster, altså normalt og natur, og minoritetsforekomster, altså unormalt og ikke-natur. Skeiv teori stiller seg utenfor både taksonomi (artsklassifisering og system) og taksidermi (utstopping og stillstand). Skeiv teori er dynamikk, ustanselig bevegelse.

Seksualitetens kulturelle konstruksjon – en konkretisering

Det er faktisk slik at begrepet heteroseksualitet oppsto på 1800-tallet for å beskrive en seksualitet som *ikke* hadde til hensikt å lage barn. Sex mellom en kvinne og en mann kun for lystens skyld ble av mange leger i den viktorianske tidsalder ansett for å være perverst. Denne holdningen var også middelalderens katolske skriftlærdes syn på seksualitetens rolle.[138] Sex uten reproduksjon for øye var ifølge disse medisinerne og skriftlærde unaturlig, jfr. Vatikanets syn på prevensjon i dag. Som begrep er altså heteroseksualiteten en sosial oppfinnelse, og som alle sosiale oppfinnelser har den en historie. En viktig del av dens historie er som kontrast til den også på 1800-tallet kategoriserte homoseksualiteten. Et tydelig tegn på at heteroseksualiteten er en sosial oppfinnelse, er at *dens*

rollemønster krever iscenesetting av kontinuerlige repetisjoner. Heteroseksualiteten er altså ikke selvfølgelig. Sanksjonene mot dem som trår utenfor, har tradisjonelt vært nådeløse. Påstander fremsatt fra blant annet kirkelig hold her i Norge om at partnerskapsloven truer ekteskapet mellom mann og kvinne, er et tydelig eksempel på at heteroseksualiteten er avhengig av kontinuerlige repetisjoner for å fremtre som naturlig. For hvordan kan to av samme kjønn som ønsker å dele livet sammen i et partnerskap, noensinne true forholdet mellom to av motsatt kjønn som ønsker å dele livet sammen i et ekteskap? Jo, det truende består i forrykningen av det sosialt konstruerte som kalles det naturlige. Det truende består i at heteroseksualitetens repetisjoner kan bli *relativt* færre. Muligens ligger det også en trussel i det faktum at folk kan bli lykkelige i andre kulturelle samlivskonstruksjoner enn ekteskapet.

Ekskurs II: Et politisk paradoks

> *Belief in immutable 'nature' may be confining, but at least it gets us off the hook without having to make a respectable argument, without having to evaluate the values with which tradition has presented us. The freedom of social construction is a freedom to follow good human arguments, which may lead to the conclusion that tradition is in many ways stupid, oppressive, and bad. And that freedom imposes responsibilities that are all too easy to evade.*
>
> (Martha C. Nussbaum 1999a:274)

Synliggjøring av homofile og lesbiske har vært en viktig strategi for å motvirke undertrykking og diskriminering. Ved å stå frem som en gruppe har homofile og lesbiske også blitt individer, og konkret foran «den annens ansikt»[139] vakler undertrykkerne. I Norge har ikke minst striden om homofile og lesbiskes plass i Kirken vist dette. I den politiske kampen mot diskriminering kan det være en ulempe at gruppens avgrensning blir mindre tydelig. Anti-diskrimineringslover krever at man inndeles i klart definerte tilhører- vs. tilhører ikke-grupper. På den annen side kan nettopp en oppløsning av skarpt todelte kategorier virke inkluderende slik at empatien for «de andre» øker blant folk flest.

Religiøse fundamentalister kan komme til å bære mer ved til bålet når de oppdager at queer theory/skeiv teori innebærer en ikke-essensialistisk posisjon. De vil kunne si at når de homofile og lesbiske ikke er født «sånn», så er homoseksualitet bare en syndig livsstilssykdom som kan helbredes gjennom bønn og bekjennelse, eventuelt i kombinasjon med psykoterapi og medisinering. Fundamentalistene vil selvfølgelig kun oppfatte den homoseksuelle orientering som en kulturell konstruksjon og se på den heteroseksuelle orientering som en naturlig biologisk og universell funksjon; alle er født heteroseksuelle, men noen blir homoseksuelle på grunn av ytre miljøomstendigheter. *Den skeive teoriens hovedpoeng er imidlertid at også heteroseksualiteten er en kulturell konstruksjon.* Man er ikke fra naturens side født heteroseksuell, men man kan bli det.

Elementer av skeiv teori tatt ut av sin sammenheng kan misbrukes av religiøse og/eller høyreekstreme fundamentalister til å fyre opp under ytterliggående standpunkter, for eksempel omkring «helbredelse» av homofile og lesbiske. Skeiv teori har foreløpig vært gjenstand for interesse innenfor en ørliten del av verden, nemlig et lite utvalg av Nord-Amerikas og Nord-Europas humanistiske og samfunnsvitenskapelige fakulteter. Det er mitt inntrykk at disse institusjonene etter hvert har utviklet en viss akademisk interesse, samt humanistisk toleranse, for seksuell annerledeshet. Verden utenfor campus ser nok fortsatt noe annerledes på saken. Etter min oppfatning er den skeive teoriens styrke at den ikke bare retter søkelys mot homoseksualitet, men mot seksualitet generelt. På lang sikt håper jeg at både den akademiske og folkelige måten å tenke på – og å samtale om – seksualitet åpner for en større erkjennelse av den menneskelige naturs kulturelle konstruksjon og derved en større toleranse for kulturelt og seksuelt mangfold. Men faren for politisk misbruk av den skeive teoriens ikke-essensialistiske posisjon er avgjort til stede. Paradokset er: Innenfor en på forhånd tolerant politisk/religiøs kontekst har skeiv teori et enormt frigjørende potensial. Men: Innenfor en politisk/religiøs totalitær fordømmende kontekst kan den skeive teoriens ikke-essensialistiske posisjon føre til massiv undertrykking av «de seksuelt andre» i terapeutiske konsentrasjonsleirer.

Et radikalt kontra et moderat skeivt perspektiv

Ordet «homoseksualitet» forekom for første gang på tysk i 1869, i to pamfletter publisert i Leipzig av en litteraturoversetter som kalte seg Károly Mária Kertbeny.[140] Kertbeny opponerte mot tanker presentert av Karl Heinrich Ulrichs fra omkring 1862 om at samme-kjønnsbegjær handlet om et tredje kjønn eller en invertert personlighetstype (en kvinnesjel i en biologisk mannskropp). Ulrichs kan karakteriseres som den første homopolitiske aktivist.[141] Kertbeny fremholdt at homoseksualitet er et seksuelt begjær som en person retter mot personer av samme biologiske kjønn som ham/henne selv, uten hensyn til hvilket sosialt kjønn/gender disse personene fremstår som. Dette er en minimalistisk definisjon av samme-kjønnsbegjær uten tilknytning til spesifikke sosiale kjønnsroller/gender. Definisjonen er identisk med den betydning «homoseksualitet» har i dag.

Karl Friedrich Otto Westphal, en tysk nervelege, publiserte i 1870 en artikkel om «kontrære seksualsanser».[142] Han presenterte slike inverterte begjær som et symptom på en psykopatologisk tilstand. Men kjønnsinversjon fører ikke alltid til handlinger som innebærer sex med en av samme biologiske kjønn. Problemet med Westphal og flere av hans samtidige kollegers definisjon av homoseksualitet er at de ikke skiller mellom seksuelle avvik og genderavvik.[143]

Til tross for disse uklarhetene omkring «gender inversjon» og homoseksualitet, ser Michel Foucault Westphals artikkel som «den homoseksuelles» fødselsdag. Før denne diskursive konstitueringen av «den homoseksuelle» eksisterte det ingen homoseksuell identitet, kun seksuelle handlinger mellom mennesker av samme kjønn. Homoseksualitet ble nå omplassert fra sodomiens praksis til en slags indre androgyni, en sjelens tvekjønnethet. Den homoseksuelle var fra nå av et eksemplar av en art, ikke bare en utøver av seksuelle handlinger.[144] Jeg forstår Foucault slik at han med homoseksuell identitet mener at et individ har en helt bevisst oppfatning om sin seksuelle legning eller orientering. *Slike individer eksisterte altså ifølge Foucault ikke før på slutten av 1800-tallet.* Foucaults posisjon er etter min oppfatning en radikal konstruktivistisk posisjon.

Når det gjelder forskning omkring homoseksualitetens historie, er David M. Halperin[145] og John Boswell[146] plassert i hver sin leir som henholdsvis konstruktivist og essensialist.[147] David M. Halperin er professor i litteratur ved University of Michigan, Ann Arbor. Halperin er inspirert av Michel Foucaults arbeider og kan sies å være en sentral skeiv teoretiker. John Boswell var professor i historie på Yale-universitetet. Han fikk i 1981 «The American Book Awards for History» for sin bok *Christianity, social tolerance, and homosexuality.* Boswell døde i 1994. Hans arbeider er preget av en tradisjonell historisk-kildekritisk tilnærming til empirien. Boswell forsket på homoseksualitetens historie, men definerte nok ikke seg selv som en skeiv teoretiker; han var skeptisk til den skeive teoriens sosialkonstruktivistiske posisjon. Når jeg likevel synes det er verdt å referere til Boswells arbeider i denne sammenheng, er det fordi hans omfattende empiriske studier omkring homoseksualitetens historie har relevans for den debatten som har foregått internt blant skeive teoretikere om graden av seksualitetens kulturelle konstruksjon.

Boswell definerte alle former for samme-kjønnsrelasjoner i det før-moderne Europa, som var et resultat av bevisste valg, som representasjoner av «gay sexuality». Før-moderne samme-kjønnsrelasjoner (mellom menn) varierer imidlertid fra former for ulike hierarkiske relasjoner, aldersspesifikke relasjoner, genderspesifikke relasjoner og i sjeldne tilfeller egalitære relasjoner. Det er derfor meget forenklende å la dette mangfoldet kategoriseres som uttrykk for den samme «gay sexuality».[148]

Fra midten av 1990-årene har den mest radikale konstruktivismen, jfr. Foucault og Halperin, innenfor queer theory blitt utsatt for kritikk innenfra.[149] Kategorisering i enten/eller er igjen tatt opp til debatt, nå omkring hva jeg vil kalle radikal konstruktivisme vs. historisk moderat konstruktivisme. Den amerikanske antropologen Stephen O. Murray retter en giftig kritikk mot Halperin og andre radikale konstruktivister, som ifølge Murray bare er Foucault-epigoner og ikke riktige forskere.[150] Han kaller dem sosialkreasjonister (social creationists) og tilhengere av kreasjonistortodiksi (creationist ortodoxy) og hevder at de bedriver en form for diskurs-kreasjonisme (discourse creationism). Murray sier det slik: »Det er ikke bare i moderne vestlige samfunn at noen personer

opplever samme-kjønns-begjær ... Jeg anser det for å være utrolig arrogant – utpreget kronosentrisk og etnosentrisk – å hevde at ingen kjente til homoseksuelt begjær før det seine 1800-tallets rettspsykiatere omtalte og skrev om homoseksualitet ... Det har eksistert både ikke-vestlige og førmoderne mønstre når det gjelder homoseksuell atferd. Ikke bare har homoseksuelle væremåter og handlinger vært kjent, mange språk har ord for personer som involverer seg i slik atferd.»[151] Gjennom sin omfattende krysskulturelle studie av «homoseksualiteter» viser Murray at han har et visst grunnlag for sitt angrep på Halperin & co.

Uavhengig av Murrays felttog mot «sosialkreasjonistene» har Halperin utviklet en mer «modifisert konstruksjonistisk innfallsvinkel» der han anerkjenner eksistensen av transhistoriske sammenhenger, men disse må inngå i en genealogisk analyse av seksualitet generelt: »... etter at konstruksjonistene hevdet å ha vunnet debatten, og essensialistene hevdet å ha avslørt den dårlige forskningen som konstruktivistene produserte, og alle andre hevdet å være lei hele greia, gjenstår fortsatt grunnleggende spørsmål omkring seksualitetens historisitet.»[152]

Disse grunnleggende spørsmål dreier seg igjen om identitet/likhet eller forskjeller, jfr. Steblin-Kamenskijs syn på sagaenes mennesker (se kapittel 3, s. 50): I hvor stor grad er innholdet som legges i begreper som gir mening for oss i dag, også brukbare til å studere fortiden med? Videre, i hvor stor grad eksisterer det likheter mellom dagens seksuelle praksiser og fortidens? Er våre begreper, vårt språk, tilstrekkelige for å beskrive fortidens kulturelle prosesser? Forskjellighet kontra likhet, eller begge deler samtidig: Se, det er spørsmålet.

En mer moderat konstruktivistisk posisjon kan oppsummeres som følger: Historisk og etnografisk forskning har modifisert standpunktene hos både konstruktivister og essensialister innenfor forskningen omkring seksualitet. Homoseksuell legning, identitet og atferd har forekommet til alle tider og i alle samfunn,[153] men legningen, identiteten og atferden kan uttrykkes kulturelt på mange forskjellige måter.[154] Dette er en moderat posisjon i forhold til eksempelvis Foucaults.

Boswell argumenterte for at homoseksuell legning og identitet alltid har eksistert. Den amerikanske teologen Bernadette Brooten har imidlertid vist at det meste av Boswells synspunkter bygger på studier av mannlig

homoseksualitet.[155] Brootens gjennomgang av historiske kilder som omtaler kjærlighet mellom kvinner, viser at denne form for kjærlighet ble latterliggjort og undertrykt også av de menn som foretrakk mannlige seksualpartnere. I antikken sto kvinner og femininitet generelt lavt i kurs. Foucault understreker at feminine menn ikke var særlig høyt ansett blant de gamle grekere som praktiserte samme-kjønnshandlinger.[156] Seinere skulle den vestlige verden domineres av kristendommens seksualitets-ethos som hovedsakelig kan beskrives i fire punkter: Sexfrykt, monogami, fordømmelse av feminine menn og seksuell avholdenhet som det høyeste ideal.[157] Jeg vil her legge til et femte punkt: Frykt for den kvinnelige seksualiteten.

Kvinnelig samme-kjønnsbegjær/homoseksualitet har nok eksistert, men ikke vært kulturelt synlig i alle samfunn. Dette avspeiler kvinners valgmuligheter innenfor patriarkalske samfunnsstrukturer mer enn kvinners individuelle seksualitet. I hvor stor grad et samfunns kulturelle prosesser tillater at kvinnelig homoseksualitet blir synlig, er en meget god indikator på graden av kvinners individuelle frihet, valgmuligheter og stilling innenfor dette samfunnet. I samfunn der slik homoseksualitet tilsynelatende ikke finnes, kan man være nokså sikker på at kvinners stilling generelt er knyttet til hjem og familie; «Kinder, Küche und Kirche». Herunder kan vel også tilføyes både moské og tempel. Det er ikke uten grunn at mannlig homoseksualitet alltid har vært, og er, mer synlig enn kvinnelig homoseksualitet.

Det er det sosiale og kulturelle miljøet som bestemmer hva som ses på som normalt kontra avvikende.[158] Kjernen i dette moderate synspunktet er fortsatt konstruktivistisk, men i stedet for å fremholde at homoseksualiteten ble *oppfunnet* på 1800-tallet,[159] argumenteres det for at homoseksualiteten ble *definert* og patologisert av medisinere på 1800-tallet. Hvordan samme-kjønnsrelasjoner har blitt uttrykt og oppfattet opp gjennom tidene og i forskjellige kulturer, er derimot kulturelt og historisk konstituert. Jostein Børtnes sier det slik: «Også når det gjelder kjønnslivet vil ulike samfunn og ulike historiske perioder skape sine egne 'rasjonaliteter', som vil virke inn på den enkeltes oppfatning av sin seksuelle natur og strukturere den i overensstemmelse med herskende lover og regler. Vi må i analysen av dette saks-

komplekset venne oss til å tenke komplementært: ikke enten/eller, men både/og.»[160]

Et eksempel på både/og er den såkalte *Adelphoiêsis*-seremonien: Menn, gifte som ugifte, kunne inngå «brorskap» med kirkelig velsignelse gjennom store deler av middelalderen.[161] I og med den kirkelige velsignelsen opphører vennskapet å være en ren privatsak og stadfestes innenfor menigheten ved en offentlig liturgisk handling.[162]

Den følgende analysen av kjønn og seksualitet i norrøn mytologi og virkelighet tar utgangspunkt i dette moderate skeive perspektivet. De norrøne gudene ble som nevnt tilskrevet både kjønn og seksualitet. Spesielt én gud har voldt forskerne problemer når det gjelder hvilket kjønn som var gudens opprinnelige.

Del II
Sed og skikk

5 Nerthus/Njord

Innledning

Det første levende vesen i norrøn mytologi var Yme. Dette gigantiske jotunvesenet var tvekjønnet og avlet avkom med seg selv. Tvekjønnethetens guddommelige karakter er kjent fra mange religioner og kulturer.[1] Yme var en slags hermafroditt, altså biologisk tvekjønnet. Denne biologiske forklaringen på uklare kjønnsforhold har forskerne tydd til også i andre, ikke fullt så åpenbare, sammenhenger enn tilfellet Yme.

Vaneguden Njord var, som tidligere nevnt, far til Frøy og Frøya. Njord hadde fått barn med sin søster. Frøys og Frøyas mor hører vi aldri mer om, verken i eddadikt eller i Snorres fremstilling av den norrøne hedendommen. Forskerne er stort sett enige om at Njord er identisk med Nerthus som omtales av romeren Publius Cornelius Tacitus (ca. 56–ca. 120 e.Kr.) i hans beretning om germanerne (*Germania*), nedskrevet i 98 e.Kr. Tacitus var romersk konsul, og mellom linjene forstår vi at han var bekymret for at romersk sed og skikk var i moralsk forfall. Tacitus idylliserte nok germanernes skikker noe. Slik sett var han ganske moderne, han skrev ut fra et perspektiv og ville noe mer enn bare å beskrive barbarene. Germanernes samfunn ble omtalt på en slik måte at det sto som en kontrast til det dekadente liv slik det utfoldet seg i de siste århundrene av det vestromerske rike. Det er imidlertid et problem med denne identifikasjonen mellom Nerthus og Njord. Tacitus beskriver Nerthus som en kvinnelig gud, mens Njord i alle norrøne kilder omtales som mann.

Nerthus/Njord

Kjønnsforvirringen Nerthus /Njord har voldt forskere hodebry siden den moderne historievitenskapens gjennombrudd på midten av 1800-tallet. Hvordan forklare at Nerthus og Njord er samme gud når den ene beskrives som en germansk gudinne og den andre som en mannlig vanegud? Forskerne er samstemte i at Nerthus og det norrøne Njord-navnet er etymologisk (språkhistorisk) identisk. Denne samstemmigheten er grunnlaget for alle diskusjoner omkring Nerthus-Njord-kulten.

Tacitus beretter følgende om germanske folkeslag som er beskyttet av elver eller skoger:

> … ingen (av disse germanske folkeslag) har noen spesielle særtrekk som det er verd å nevne, bortsett fra at de alle dyrker Nerthus – det vil si Moder Jord – og tror at hun griper inn i menneskenes forehavender og kommer kjørende til sine folk. På en ø i oseanet fins det en hellig lund og i den en vigslet vogn som er dekket med et klede, og som bare presten får lov til å røre. Det er han som blir vár at gudinnen har tatt plass i sitt aller helligste, og som ledsager henne i den dypeste ærbødighet, når hun kommer i sin vogn, som blir trukket av kyr. Da blir det glade dager, og alle de stedene hun finner verdige et besøk, blir pyntet til fest. De begynner ingen krig på dette tidspunkt, heller ikke bærer de våben, og alle redskaper av jern blir gjemt under lås og lukke. Da føler og nyter alle den almene fred og ro – men også bare da, inntil gudinnen er blitt trett av omgangen med dødelige og den samme prest fører henne tilbake til helligdommen. Umiddelbart efter blir vognen, kledet og, om vi tør tro på det som fortelles, også selve gudinnebildet tvettet i en bortgjemt og hemmelig sjø. Dette blir utført av treller, som omgående blir druknet i det samme tjernet. Dette har skapt en mystisk frykt og en from uvidenhet om dette guddommelige vesens sanne natur, som bare de til døden vigslede får skue.[2]

Tacitus forteller om en modergudinne som trekkes i sin vogn ut blant folk, og med seg har hun en prest. Det er uklart om presten ser gudinnen, men han fornemmer at hun er til stede. Trellene som vasker vognen, kledet og kan hende også gudinnen selv (Tacitus er jo ikke helt sikker på om han skal tro på dette med gudinnevask), ser og tar på gudinnen. De må derfor dø. Hemmelighetens slør hviler over Nerthus. For å bevare sin kraft må hun kun fornemmes, ikke ses av noe levende vesen. Vi stiller det samme spørsmål i dag som nok også de uinnviede gjorde for 2000 år siden: Hvem var hun?

Forskere er altså enige om at språkhistorisk er gudinnenavnet Nerthus. Den danske norrønspesialisten Anders Bæksted fremholder at det er «den lydrette ældre form af gudenavnet Njord, som er overleveret fra vikingtiden. De to guddommes funktioner som tydelige frugtbarhedsguddomme kan heller ikke give nogen anledning til tvivl om deres identitet.»[3] Bæksted fortsetter med å si at han ikke finner det så merkverdig at gudinnen skifter kjønn, det tvekjønnede er ikke noe uvanlig fenomen hva angår fruktbarhetsguddommer. Som nevnt fikk Njord barn med sin søster, det har derfor vært foreslått at Nerthus/Njord er et søskenpar på samme måte som Frøya/Frøy er det. Bæksted synes ikke at ideen om et søskenpar er særlig god, for som han sier: «Hvor der er tale om frugtbarhedsguddomme, er der grund til at vente sig specielle forhold på det seksuelle område.»[4]

Andre har foreslått at navnet Nerthus rent etymologisk uttrykker «viril styrke».[5] Navnet Nerthus' språkhistoriske opprinnelse antyder mannlighet, fremfor assosiasjoner til en modergudinne. Mange gudinner har sterke, til dels aggressive navn. Når det gjelder Nerthus impliseres en mannlig gud, og denne viriliteten finner man i Njord, det norrøne varianten av navnet.[6]

I Norge er det spor av en Njordkult i stedsnavn.[7] I Nærbø sogn på Jæren finnes eksempelvis gården Njærheim som kommer av Njarðarheim, og Nærland av Njarðarland. Magnus Olsen argumenterer for at gårds- og stednavn knyttet til kulten av Njord må være eldre enn vikingtiden: «I Edda-mytologien står Ull og Njord som fjerne guder der ikke kan ha spillet nogen fremtredende rolle i samtidens kultus, og fra Islands vikingetid innskrenker minnet om Njord sig vesentlig til de to stedsnavn *Njarðvík*».[8]

Tysnesøya (Tyrs øy) i Sunnhordland ligger i et lovområde som ble kalt «Njarðarlǫg», dvs. Njords lovområde.[9] Dette antar Olsen er et sentralt område for kulten av Njord i århundrene før vikingtiden. Nærøy ved munningen av Namdalen kan representere noe lignende, mens gårdsnavn som Norderhov på Ringerike som kommer av *Njarðarhof*, kan være sentrum i en mer lokal kult av Njord.[10]

Nerthus reiste rundt tildekket i sin vogn med en prest som ledsager. Over tusen år etter Tacitus' beretning fortelles det i *Flateyjarbók*[11] hvordan Gunnar Helming lurte hedningene til å tro at han var guden Frøy. Fortellingen er nedskrevet av en kristen og har en klar kristen «omvend eder»-moral. Begivenhetene fant sted under Olav Tryggvasons tid (ca. 995). Slik gikk det til da Gunnar lekte Frøy:

Gunnar var beskyldt for å ha drept en mann og flyktet fra Trondheim til Svitjod/Sverige. Da Gunnar kom til Svitjod, drev svearne på med å blote stort til Frøy. Guden hadde en vakker ung kone. Gunnar spurte denne skjønnheten om han kunne få sove i Frøys hus. Han skulle få bli i tre netter, så fikk Frøy bestemme. Gunnar var en glad og lettlivet fyr. Da de tre nettene hadde gått, spurte han igjen den unge konen om han kunne få bli. Konen var betenkt. Frøy likte ham ikke i det hele tatt. Men fruen i huset sa at Gunnar nok kunne bli en halv måned. Folk begynte å like Gunnar. Det merket også den skjønne hustru. Hun ville ha med seg Gunnar når Frøy skulle reise rundt i landet i sin vogn for å gi folk godt år og fred. Midt i en snøstorm måtte Gunnar gå foran vognen. Han ble trøtt og krabbet inn i vognen sammen med Frøy og konen. Frøy ble rasende og angrep ham. Gunnar forsto at dette kunne gå riktig ille, og lovte at hvis han kunne beseire denne djevelen, så skulle han reise tilbake til Norge og forsone seg med kong Olav Tryggvason. Frøy falt foran ham, og den djevel som hadde besatt ham, fór sin vei. Frøys enke fikk nå et ultimatum: Enten ville Gunnar forlate henne og hun fikk greie seg best hun kunne, eller så fikk de bli enige om å late som om Gunnar var Frøy når de kom frem til folk. De ble enige om det siste. Gunnar ikledde seg Frøys klær. Folk var begeistret for den «nye» Frøy, og man feiret gjennom hele vinteren. Men Frøy var fåmælt og han ville ikke blote eller ofre noe levende vesen. Heller ikke tok han imot

gaver. Etter en tid så folk at Frøys kone var gravid. Dette likte man godt. Været var godt og ingen kunne huske slike gode tider. Ryktet spredte seg om den mektige blotguden til svearne. Historien ender med at Olav Tryggvason avslører Gunnar. Sammen med sin kone flykter Gunnar med alt han har av rikdommer. Moralen i historien skulle være klar: Hedningene var dumme, og den kristne kong Olav Tryggvason er en helt som får slutt på Gunnars løgn og bedrag.

Da denne fortellingen ble skrevet ned i kristen tid, fantes en forestilling om at de hedenske gudene dro omkring i landet i en vogn for å gi fred og fruktbarhet til folk. Parallellen til Tacitus' beskrivelse av kulten av Nerthus er slående. Det er Njords sønn Frøy som drar på signingsferd. Forskerne har også sett disse beretningene i sammenheng med tradisjonen fra middelalderens Sverige omkring den kongelige «Eriksgata», som var den ferden som en ny konge, ifølge loven, måtte foreta gjennom rikets viktigste landskaper.[12]

Vogner har vært knyttet til kultiske opptog langt tilbake i bronsealderen. «Solvognen» som ble funnet ved Trundholm på Sjælland i Danmark (se fig. 7, s.V), består av en delvis gullbelagt, sirkelrund bronseskive, som sammen med en bronsehest er plassert på en vogn med seks hjul.[13]

Vognen er datert til midten av eldre bronsealder.[14] Mer presist har det vært foreslått at vognen ble laget om lag 1200 f.Kr.[15] Hesten trekker gullskiven, som trolig skal symbolisere solen. Vognen ser ut til å være en miniatyrutgave av en større vogn. Den kan forstås som en modell av et ritual der en hest trekker «solen» i et slags opptog eller prosesjon. Solvognen kan ha vært knyttet til sesongmessige ritualer, jfr. kapittel 4, s. 81. Ved Dejbjerg i Vestjylland ble det i 1880-årene funnet to, ikke helt like, vogner med fire hjul. Disse vognene ble funnet i en torvmyr. Vognene er dekorerte i en stil som gjør dem samtidige med *La Tène*-funnet.[16] Det vil si at de ble laget i slutten av en arkeologisk periode som kalles før-romersk jernalder eller keltertid (500 f.Kr – Kristi f.). I vognene fant man fire leirkar, og i den ene vognen «noget så fredeligt – kvindeligt – som en brikvæv».[17] Dejbjergvognene er tolket som spor etter den Nerthus-kulten som Tacitus beretter om.

Det har vært foreslått at Tacitus har misoppfattet sine informanter og at også Nerthus var en mannlig gud.[18] Andre har ment at det rett og slett var fonetiske grunner, altså lydmessige uttalegrunner, til at Nerthus ble forvandlet til Njord (mannsnavn) i vikingtiden.[19] Slik ble Nerthus, som opprinnelig var knyttet til kvinnekjønnet, til den mannlige guden Njord. Fonetiske endringer er interessante, men fører neppe til endring av guders kjønn. Anne Holtsmark tenker seg at gudinnebildet og en mannlig prest opptrådte sammen, og at det er presten som heter Nerthus. Holtsmark er av den oppfatning at Tacitus misoppfatter dette og gir gudinnebildet navnet Nerthus.[20] Det er faktisk bare hos Tacitus vi kjenner til navnet Nerthus. Ingen av disse fortolkningsforsøkene forklarer hvorfor den kvinnelige guden Nerthus ble til den mannlige guden Njord. Et forsøk på å få orden på det biologiske har vært å foreslå at Nerthus og Njord var navnet på en gud som både var biologisk mann og kvinne, altså en hermafroditt.[21]

Den svenske religionshistorikeren Britt-Mari Näsström argumenterer for at Nerthus/Njord er den eldre jernalders gudepar for fruktbarhet, fred og godt år, på samme måte som søskenparet Frøy og Frøya er det i yngre jernalder.[22] Herren Njord og Fruen Nerthus ble etter hvert språklig til Herren, altså Frøy, og Fruen, altså Frøya. Problemet her er at kildene ikke støtter et slikt kronologisk og språklig forløp. Njord blir ikke borte etter at Frøy er født. Han er fortsatt en del av gudeverdenen. Han inngår ekteskap med jotunkvinnen Skade, riktignok et ulykkelig ekteskap, men Njord forsvinner ikke ut av det mytologiske univers på en slik måte at vi kan se at sønnen Frøy overtar hans funksjoner.

Både Jan de Vries og Georges Dumézil har argumentert for at Nerthus er en fruktbarhetsgudinne som har en androgyn (sjelelig tvekjønnet) karakter og ikke en hermafrodittisk (biologisk tvekjønnet) karakter.[23] Dumézil tenker seg at Nerthus' kjønn enten var uviktig eller at hun kunne utfolde seg som både mann og kvinne.

Ved kultiske handlinger kunne det være viktig at biologiske menn opptrådte som «sosiale» kvinner. Det berettes følgende om henrettelsen av den norrøne høvding Turgeis bosatt i Irland:[24] Under en kultfest der det var vanlig at 15 unge menn opptrådte i kvinneklær, ble Turgeis tatt

til fange. De unge mennene hadde skjult sine våpen under omfangsrike kvinneklær. Turgeis ble holdt fanget en stund. Til slutt ble den norrøne høvdingen den vanære til del at han ble druknet, ikke hengt. Han ble gitt til Ran, ikke til Odin (om hengeoffer, se kapittel 6, s. 154 ff.). Historien om Turgeis' endelikt minner om eldgamle kultiske praksiser knyttet til kulten av Nerthus/Njord. Tacitus beskriver en germansk stamme som han kaller *nahanarvalere*. Hos denne stammen helliger man en skogslund der man dyrker et brødrepar kalt *Alci*. Kulten ledes av en prest ikledd kvinneklær (*sacerdos muliebri ornatu*).[25] Saxo forteller hvordan menn ved de store offerfestene i Uppsala opptrådte med kvinnelige gester og umandig klapring med bjeller.[26] Olsen og Dumézil argumenterer for at blant vandalene skulle menn ved særskilte kultiske handlinger opptre med en kvinnelig hårfrisyre; de var såkalte *haddingjar* (av haddr, som betyr kvinnehår).[27] I heltesagaen om Orvar-Odd fortelles det om 15 unge menn og 15 unge kvinner som bistår ved en seidseanse ledet av en volve.[28]

Det kan ha vært en ren tilfeldighet at Tacitus' informanter fremstilte Nerthus' feminine karakter. I den norrøne eddatradisjonen var det Nerthus' maskuline karakter som ble fremhevet i Njord-skikkelsen. Dumézils tanker om det androgyne, den sjelelige tvekjønnethet, inneholder en forestilling om gender, altså sosialt kjønn. Dumézil var neppe ukjent med Simone de Beauvoirs bok om «Det annet kjønn».

Problemet med biologiske forklaringsforsøk er at forskerne, bortsett fra de Vries og Dumézil, forestiller seg to skarpt avgrensede biologiske kjønn eller en tvekjønnethet som også har en biologisk forklaring, nemlig hermafrodittisme der en organisme er utstyrt med både mannlige og kvinnelige kjønnsorganer.

Erkjennelsen av at kjønn og seksualitet er en sosial og kulturell «oppfinnelse», oppløser hele motsetningen mellom det biologisk mannlige versus det biologisk kvinnelige. Hvis vi konsentrerer oss om Nerthus/Njords sosiale kjønn, som Dumézil og de Vries gjør, selv om de ikke bruker begrepet gender, blir Nerthus/Njord-dikotomien mer begripelig. Åpnes det for en skeiv analyse av fenomenet, blir problemene omkring kjønnsmotsetningene enda mer forståelig. Faktisk blir mulighetene flere enn problemene.

Nerthus/Njord-skikkelsen kan representere både det mannlige og kvinnelige kjønn, fordi skikkelsen overskrider de normalt mannlige og kvinnelige kjønnskategorier. Nerthus/Njord opptrer som mann eller kvinne alt etter kontekst. Om skikkelsen opprinnelig har et mannlig eller kvinnelig biologisk utgangspunkt, er ikke vesentlig. Det betydningsfulle er hvordan Nerthus/Njord-skikkelsen skaper sin egen sosiale kjønnskategori som får ulikt uttrykk i forskjellige kulturelle sammenhenger. Det dreier seg om en sosial, ikke biologisk tvekjønnethet, som stiller seg utenfor, ja som overskrider normer for kjønnsatferd. Nerthus/Njord er en *skeiv* gudeskikkelse som tar opp i seg både de mannlige og kvinnelige fruktbarhetsidealer og transformerer dem til noe større og mer. Er ikke dette nettopp guders oppgave; å være større enn livet selv?

Fra andre religioner og kulturer kjenner vi til at guder som uttrykte både mannlige og kvinnelige egenskaper, var de mektigste.[29] De mektigste guder kunne skifte kjønn fra et mannlig uttrykk til et kvinnelig utrykk. Dette har ingenting med biologi å gjøre. Slike overskridende kjønnsidentiteter handler ikke om kjønnsorganer, men om kjønnets sosiale og kulturelle utrykk gjennom for eksempel påkledning, fremtoning, gester, handlinger og aktiviteter. Slike guder kunne også ha seksuelt samkvem med skikkelser av samme biologiske kjønn. De kunne ha homoseksuelle relasjoner, eller uttrykt mer nøytralt, samme-kjønns-relasjoner. I forbindelse med gjennomgangen av norrøn seid skal dette drøftes mer inngående.

Fra Norge kjenner vi funn av fallossteiner som er knyttet til kulten av Njord. Tolkningen av disse steinene har også vært fastlåst i en forestilling om at det finnes bare biologisk kjønn: Mann, kvinne og hermafroditter. Nedenfor skal det gis en kort forskningshistorisk oversikt, samt presenteres en alternativ analyse av denne funngruppen.

Hellige hvite steiner

I Norge er det registrert 56 fallos-formede steiner (se f. eks. fig. 8, s. V), fra Telemark i sørøst til Helgeland i nord. Når det gjelder datering, er det bred enighet om at fallossteinene tilhører eldre jernalder, mer presist sein romertid og folkevandringstid (ca. 200–550 e.Kr.). Mange

steiner er funnet enten på toppen av gravhauger eller i forbindelse med begravelser.[30] Disse fallossteinene kalles «hellige hvite steiner» i forskningslitteraturen. I Edda-diktet *Den tredje Gudrunkvida*[31] sverger Gudrun en ed på at hun er trofast i ekteskapet. Gudrun sverger «ved heilage steinen, den skire kvite». I store deler av det forrige århundret viste verken arkeologer eller religionshistorikere noen dyptgående interesse for disse hellige hvite steinene.[32]

Fallossteinene ble første gang omtalt i 1842.[33] Den første systematiske undersøkelse av steinene ble utført av Theodor Petersen. I 1906 var 16 steiner registrert. 8 av disse var funnet i gravhauger/røyser, og to var plassert på toppen av en haug eller røys.[34] I 1924 var antall kjente steiner økt til 31.[35] Arkeologen Bergljot Solberg publiserte i 1999 en analyse av steinene, og antallet er nå 56 (se fig. 9, s. VI). Solberg avdekker at 21 av steinene er funnet i graver, 3 i nær forbindelse med gravhauger. Ofte er den eksakte funnsammenhengen ikke kjent.

I 1866 foreslo professor Christopher A. Holmboe[36] at disse steinene har vært objekter for religiøs kult, og han sammenlignet en slik kult med dyrkingen av de indiske lingamer. En lingam er en rund steinfallos knyttet til kulten av guden Shiva. Steinfallosen er omgitt av en lotusblomst kalt yoni. Denne blomsten symboliserer det kvinnelige kjønnsorgan. En lingam er kjønnsmessig tvetydig. Theodor Petersen videreutviklet Holmboes tolkning i sine publikasjoner fra 1906 og 1924. Petersen forbinder steinene med en fruktbarhetskult knyttet til Njord, og legger ikke vekt på tvetydighet når det gjelder «hellige hvite steiner» funnet i Norge.

Et annet interessant trekk ved fallossteinene er at på 15 av dem finner man skålformede groper.[37] Slike skålgroper er sirkulære fordypninger som er hugget inn under eller på «skaftet» av steinen, eller også på fallossteinens hode. Fordypningene antas å være et symbol på kvinnelighet og et symbol på kvinnens livmor/vulva. Skålgroper er avdekket både på og ved helleristningsfelter fra bronsealderen. De kan også forekomme uten noen sammenheng med annen bergkunst. Spesielt mange slike groper er registrert i Vest-Norge.[38] Forekomsten av skålgroper på fallossteinene viser at flere av de «hellige hvite steiner» synes å representere både maskulinitet og femininitet. Solberg kaller disse steinene for «symbols

of ambiguity»; altså tvetydige symboler, jfr. de indiske lingamer.[39]

Solberg argumenterer for at eksistensen av skålgroper på steinene betyr en blanding av mannlig og kvinnelig seksualitet. Denne blandingen støtter, ifølge Solberg, tolkningen om at «de hellige hvite steinene» er et hermafrodittisk symbol. Solberg slutter videre at siden fallossteinene kan knyttes til kulten av Njord, må Nerthus/Njord være en hermafrodittisk guddom.[40]

Frøy er også kjent som en *skírr* (lys) fallisk gud som ble aktivt dyrket i yngre jernalder. Adam av Bremen forteller om blotet i Uppsala at bildet eller fremstillingen av Frøy var utstyrt med en penis av det mer overdimensjonerte slaget. Selv om også Frøy kan knyttes til fallisk kult, er den geografiske spredningen av de hellige hvite steinene mer i samsvar med stedsnavn forbundet med kulten av Njord.[41] Petersens tolkning av de hellige steinenes forbindelse med Njord-kult er bredt akseptert av de fleste som har arbeidet med temaet.[42]

Gro Steinsland har presentert en alternativ tolkning der hun antyder at fallossteinene symboliserer et hellig bryllup mellom den døde og dødsrikets herskerinne, Hel.[43] Steinsland er av den oppfatning at forbindelsen mellom fruktbarhetskult og hellige hvite steiner er vag og upresis.[44] Funnkonteksten antyder jo en sammenheng mellom fallossteiner/seksualitet og grav/død.[45] Døden er beskrevet i norrøne dikt som et erotisk møte mellom den døde krigeren og en representant for dødsriket, ofte dødrikenes herskerinner Hel og Ran (sistnevnte tar imot dem som har druknet).[46] Ankomsten til dødsriket av døde krigere er fremstilt på bildesteiner fra yngre jernalder funnet i Øst-Skandinavia (se fig. 10, s. VII).

Disse bildesteinene har en fallisk form. Ved ankomsten til dødsriket kan krigeren ha sitt sverd i en oppreist posisjon, som et fallossymbol. I islendingesagaene forekommer «sverd» som en metafor for penis.[47] På bildesteinen tas krigeren imot av en kvinne med et drikkebeger. Det er denne kvinnen Steinsland tolker som Hel eller Ran. Nå kan jo også kvinnen med drikkebegeret være en av Valhalls valkyrjer. De falne krigerne skulle jo helst ankomme Valhall. Disse bildesteinene kan være en avbildning av et symbolsk dødsbryllup. Død og eros er to viktige komponenter i den gamle norrøne kongeideologien.[48]

Den norske arkeologen og antropologen Knut Odner har gjort en strukturalistisk analyse av fallossteinene. Fallossteinen symboliserer kilden til liv.[49] I oldtiden forestilte man seg at kvinnens rolle når det gjaldt å skape nytt liv, var å være en beholder for fosteret. Aristoteles var en av mange oldtidsfilosofer som støttet et slikt syn på graviditeten.[50] Det var mannens sæd som ga liv. Odner argumenterer for å knytte steinfallosene til den indoeuropeiske Mithras-ideologien.[51] Videre at steinene symboliserer makt og mannlighet, midgardskrefter kontra utgardskrefter. Han identifiserer kvinner, jotner, Hel, døden, det lave og mørke med utgardskreftene.[52] Midgardskreftene forbindes med menn, ånd, æser, lys, det høye, liv og Mithras. Siden fallossteinene er funnet på steder som Odner mener peker seg ut som maktsentra, fremholder han at «de hellige, sakrale hvite steiner» er et symbolsk uttrykk for å motstå farlige krefter fra Utgard.[53] Odners dikotomisering overbeviser ikke, fordi han overser at mange av fallossteinene uttrykker kjønnsmessig tvetydighet.

Steinslands tolkning fremholder selve fallossteinen som symbol på mannlig seksualitet. Det er funnkonteksten, graven og døden, som gir koblingen til dødsrikets herskerinner Hel og Ran. Steinslands vektlegging av forbindelsen mellom fallossteiner og grav/død er betydningsfull. Hun kan ha rett når hun tolker både de vestnorske eldre jernalders fallossteiner og den østskandinaviske yngre jernalders bildesteiner som symbolske avbildninger av *bodas de muerte* / dødsbrylluper. Men alle tolkningene av fallossteinene, også Steinslands, tar utgangspunkt i at kjønn er utelukkende en biologisk kategori. Tolkningene har derfor vanskelig for å fange opp den ambivalens som kildematerialet fremviser. Kort repetert om kildematerialet: Dette dreier seg om hvite steiner formet som falloser, en tredjedel av disse har en sirkulær fordypning hugget inn i steinen som kan forstås som et symbol på kvinnens livmor/vulva. Steinene er dessuten nært forbundet med graver, altså døden. Vi har altså følgende elementer representert: Mannlig seksualitet, kvinnelig seksualitet, samt døden.

Fallosene er et enkelt uttrykk for seksuell ekstase som i diskusjonen omkring de hellige hvite steiner alltid blir til symboler for «fruktbarhet», altså reproduksjon. Selv på det viktorianske 1800-tall og tidlige

1900-tall kunne forskere uten fare for sine akademiske liv skrive om oldtidens fruktbarhetskultus. Dette var innenfor rammene av de offisielle normer for seksualitet på 1800-tallet. Sex handlet om reproduksjon av menneskeheten gjennom en akt som var til en viss glede for menn. Kvinner hadde ingen seksualitet og skulle helst «tenke på England».[54] Den viktorianske tidsalders syn på seksualitet er et snevert og ganske spesielt perspektiv på erotikkens gleder; nemlig at den ikke skulle være noen glede, men en plikt. Andre kulturer har hatt andre syn på seksualitet. Fra det gamle Hellas kjennes frivole opptog med kvinner som slepte enorme kunstferdig lagede peniser rundt omkring i gatene i forbindelse med Dionysos-kulten.[55] Munterhet og erotikk preget opptogene.[56] Jeg tror ikke disse kvinnene tenkte på barnefødsler mens de feiret Dionysos; jeg tror de skamløst feiret seksualitetens gleder med, bokstavelig talt, liv og lyst.

Er det ikke mulig at fruktbarhet i betydningen reproduksjon er sekundært i forbindelse med de hellige hvite steinene? Fallossteinene kan forstås som symboler på seksuell ekstase, overskridelser og transformasjoner fra en tilstand til en annen. Hva om vi her står overfor et symbol på den glade seksualiteten? Den britiske religionsforskeren George Ryley Scott argumenterer for at i oldtiden var det hedonistiske aspektet primært, og fruktbarhet sekundært i ulike former for fallos- og vulvakult: «Min påstand er at blant de primitive raser, uten unntak, er opprinnelsen til dyrking av seksualiteten, begjæret og lysten forbundet med samleiet. Man hadde ingen klar forestilling om at samleie kunne føre til barnefødsler.»[57] Scott fremholder at både antropologer og religionshistorikere har undervurdert fallos- og vulva-dyrkelsens rent hedonistiske formål. Scotts utsagn om «primitive raser» kan, isolert sett, tolkes som en rasistisk vurdering av at de primitive folk var for dumme til å forstå sammenhengen mellom samleie og reproduksjon. Scotts bok er imidlertid en hyllest til seksualitetens gleder, og hvis noen fremstilles som «dumme», er det folkene i den vestlige industrialiserte verden. Med tanke på at boken ble publisert i en tid der rasismens gift gjennomsyret både politikk og vitenskap, er Scotts livsbejaende syn på «de andre» bemerkelsesverdig.

Den seksuelle ekstasen kan forstås som et middel til passasjer til en annen verden, orgasmen som «le petit mort» (den lille død). Fallos-

steinenes plassering i og på graver antyder en klar transformasjon fra livsriket til dødsriket. Steinenes tvetydighet når det gjelder kjønn, kan også ses som symbol på transformasjoner og flytende kjønnskategorier. Fallossteinene kan være plassert på og i graven til mennesker som i livet hadde spesielle evner til transformasjoner, overskridelser og seksuelle eksesser. Disse «skeive» menneskene kan ha hatt sentrale funksjoner når det gjelder kultiske handlinger. Fallossteinene kan fortsatt knyttes til kulten av Nerthus/Njord, som jeg ovenfor har tolket som en kjønnsoverskridende gud/inne/skikkelse. Jeg tror vi i våre tolkninger av den norrøne mytologien og kulten har undervurdert seksualitetens kraft og innslag av ulike ekstatiske elementer i så vel myter som kult.

Steinene representerer en *sosial* kjønnstvetydighet, *ikke* en biologisk kjønnstvetydighet. På samme vis som Nerthus/Njord representerer en skeiv kjønnsambivalens, gjør de hellige steinene det samme; de representerer en kombinasjon av mannlig og kvinnelig seksuell kraft som overskrider virkelighetens strenge kjønnskategorier. Dessuten representerer steinene den seksuelle ekstasens overskridende kraft. Fra både mytologiens verden og menneskenes verden kjenner vi til et fenomen som nettopp skulle frembringe slike transformasjoner, nemlig seid.

6 Seid og sjamanisme

I kapittel 4 ble det fremholdt at trolldomskunster ble forsøkt bekjempet gjennom hele den kristne middelalderen. Det ble også hevdet at ulike former for spådomskunst og trolldom var sentrale elementer i den hedenske sed og skikk. Nedenfor skal jeg redegjøre for ulike former for hedenske trolldomskunster og argumentere for hvorfor de var så sentrale i den norrøne sed og skikk. Kjernen i diskusjonen er fenomenet «seid» og guden Odin.

Hva er seid?

Odin satte Njord og sønnen hans Frøy til blotgoder hos æsene. Om Frøya forteller Snorre: «Njords datter var Frøya, hun var blotgydje, hun var den første som lærte æsene seid, slik som vanene brukte.»[1] Seid hadde altså kommet til æsene fra vanene. Blotgydjen var en slags offerprestinne, og utøvelsen av seid var en oppgave for kvinnene. Odin hadde høyeste rang av de norrøne guder, han var æsenes Herre.[2] Snorre forteller at Odin kunne den kunst «som det følger den største makt med, og han øvde den selv, det er seid. Derfor kunne han vite folks lagnad, og ting som ikke hadde hendt ennå, han kunne gi folk død eller ulykke eller vanhelse, han kunne ta vett eller kraft fra folk, og han kunne gi det til andre. Men denne trollskapen følger det så mye umandig (*ergi*) med, at mannfolk ikke kan drive med den uten skam, og derfor lærte de gydjene denne kunsten».[3] Det understrekes at selv om Odin kunne den kunst «som det følger den største makt med», innebar seid umandighet og var en oppgave for kvinnene.

Det var bare få forunt å kontrollere mystiske krefter gjennom seid. Odin kunne selv forvandle seg til et dyr. Snorre forteller: «Odin skiftet ofte ham; da lå kroppen som død eller sovende, men selv var han fugl eller firføtt dyr, fisk eller orm, og fór på et øyeblikk til fjerne land, i ærend for seg selv eller for andre.»[4] Når seideren gjenfinner bevisstheten, gaper han og snapper etter luft, noe som tyder på sterk utmattelse. Dette fenomenet er spesielt klart beskrevet i heltesagaen om Rolf Krake[5] der volven Heid seider og gaper etterpå av utmattelse.

Seideren kom i ekstase, og i ekstasen kunne han eller hun foreta sjelereiser. Sjelen ble forløst fra kroppen, og Odin kunne foreta reiser til dødsriket og alle verdens hjørner. Ridende på fugler eller fjærkledde dyr fór han omkring i luften eller på havet, og han hadde tilgang til de fjerneste steder, også dødsriket. Nært forbundet med hamskiftetroen var *gandmagien* og *gandrittet*. Ordet *gandr* har dobbel betydning, dels betyr det stav eller kjepp, dels betyr ordet i visse sammenhenger ulv. Gandrittets utøvere var vanligvis kvinner.[6] Odins sjelereiser lignet i så stor grad at han ble nidord til del, og fordi seiden var en kvinneaktivitet, kunne en seidmann bli beskyldt for *ergi* (umandighet).

Den mektigste mannlige gud, selveste krigsguden, og den umandige seidmann er paradoksalt nok forent i Odin-skikkelsen. Dette antyder en viss ambivalens når det gjelder Odins sosiale kjønnstilhørighet. Forskere fra forskjellige akademiske disipliner har stort sett vært enige om at kjønnsrollemønsteret i den norrøne mytologien var rigid. Den gud som trådte utenfor de fastlagte grenser for kjønnenes oppgaver, ble utsatt for hån. Hvordan kunne så den største krigsgud også være den største seidmann? Hvorfor kunne Odin bedrive en aktivitet som egentlig var forbeholdt kvinnene, uten å miste sin posisjon som krigens og krigernes gud? I det følgende vil jeg rette søkelyset mot Odins kjønnstilhørighet, seid, sjamanisme, *ergi*, eros, ære og død.

Seid var en form for operativ magi som kunne være både positiv og negativ. Den «hvite» seid besto av innsikt omkring fremtiden, menneskenes skjebne, skjulte fenomener, godt vekstår osv. Denne formen for seid var en slags spådomskunst, det vil si at den innebar *divinatoriske* innsikter. Den «svarte» seid var derimot forgjørende og ødeleggende, den kunne være rettet mot et spesielt menneske i den hensikt å frem-

kalle sinnssykdom eller rett og slett døden. Seideren kunne foreta sjelereiser eller få assistanse av hjelpeånder til å se inn i fremtiden. Forskerne er uenige om hvorvidt seid alltid innebar sjelereiser, men når det gjelder Odin, er det liten tvil om at han foretok reiser både til dødsriket og andre steder.

Den norrøne seiden har likhetstrekk med sjamanisme. Sjamaner skal kunne velge å komme i ekstase. I denne tilstanden foretas reiser, og disse reisenes formål er å oppnå kunnskap eller makt til å hjelpe folk. Odin kan skifte ham, han kan bli en fugl, et vilt dyr, en fisk eller en drage, og han kan på et øyeblikk reise til fjerne land og steder. Odins reiser har sterke likhetstrekk med sjamanenes transformasjoner og sjelereiser. Den dominerende oppfatning blant forskerne i dag er at den norrøne seiden er en form for sjamanisme.[7] Hvilken form for sjamanisme seiden er, skal drøftes i det følgende.

Seiden på Herjolvsnes

Når det gjelder forholdet mellom den norrøne seid og sjamanisme, er det spesielt en seidseanse på Grønland som har blitt mye omtalt. I *Eirik Raudes saga* fortelles at det omkring år 1000 var misvekst på Grønland. Selv fisket sviktet. I bygda var det en kone som het Torbjørg som ble kalt Lillevolva. Volve betyr egentlig stavbærerske. Torbjørg var den siste gjenlevende av ti søstre som alle hadde vært *spákonur*. Den fornemste bonden på stedet, Torkjel, så ingen annen utveg enn å by inn volven for slik å få rede på om misveksten skulle holde frem. Volven kom om kvelden og ble tatt imot på ærbødigste vis. Hun spiste graut av geitemelk og en rett som besto av hjertet av alle slags dyr som fantes på gården. Til å spise med hadde hun en messingskje og en kniv der knivsodden var brutt av. Geitemelk ble sett på som styrkende, og hjertet var i den antikke medisin sett på som sjelens sete for tanke og mot. En kniv med brutt odd hadde legende virkning.[8] Skjeen kan representere et spådomsredskap. Vasyuganernes[9] sjamaner brukte skjeer som divinasjonsredskaper.[10] Volven sov der om natten og seiden skulle foregå neste morgen. Muligens håpet hun at måltidet og søvnen skulle føre til visjonære drømmer.

Sagaen beskriver i detalj hvordan volven var kledd i en blå kappe, besatt med steiner. Hun hadde glassperler om halsen, og på hodet hadde hun en svart lammeskinnshette som var fôret med hvitt katteskinn. Tilbehør og pynt av katteskinn kan sees som en adresse til Frøya som kjørte en vogn forspent med katter.[11] Den blå kappen er et kjent Odin-attributt.[12] På føttene hadde hun lodne kalveskinnssko med lange remmer som i enden var besatt med tinnknapper. På hendene hadde hun katteskinnshansker som holdt rundt en stav prydet med messing og besatt med steiner rundt omkring knappen. I beltet hang en stor skinnpung der hun hadde sine trolldomssaker. Husbonden på gården hadde beredt et sete (en opphøyet seidbenk kalt seidhjell) for henne.[13] På seidhjellen lå en pute med hønsefjær i. Hønsefjærene skulle muligens gi assosiasjoner til en luftferd, men det hadde nok vært mer schwung over den tanken om puten var fylt med ravnefjær eller ørnefjær.

En mulig tolkning på forekomsten av hønsefjærene er at de skulle kunne gi assosiasjoner til guden Høne.[14] Høne (*Hænir*) er Odins venn og ledsager og opptrer flere ganger sammen med Odin og Loke.[15] Snorre forteller at æsene sendte Høne som gissel til vanene.[16] Høne sier ikke stort og har en passiv rolle, og han er en «figurant» mer enn en person.[17] Men han hører sammen med Odin. I *Voluspå* (str. 18) er Høne med å skape de første menneskene. Anne Holtsmark er av den oppfatning at Høne-skikkelsen hører «nøye sammen med Odinskulten».[18] Hønsefjær på seidhjellen kan derfor forstås som en allusjon til Odins ledsager Høne.

Til den magiske sangen fikk volven hjelp av Gudrid. Gudrid var først noe motvillig fordi hun var en kristen kvinne. Den magiske sangen kalles *varðlokkur*. En annen type sang som kjennetegner seiden, er *galderen*. Det heter 'å gale galder', muligens var dette en slags falsettsang. Et virkemiddel i galderen er gjentagelsen; bestemte formler og vendinger repeteres slik at sangen får en suggererende virkning. Under seidseanser kunne volvene bruke tromme. Slik gikk det til når Torbjørg Lillevolva seidet:

> Så slo kvinnene ring om hjellen, Torbjørg satt oppe på den. Da kvad Gudrid kvedet så godt og fagert at ingen av dem som var til stede, syntes han noen gang hadde hørt et kvede bli fremført

> med vakrere stemme. Spåkonen takket henne for kvedet og sa at nå var mange vesener kommet til stede, og de hadde syntes det var vakkert å høre på at kvedet ble så godt fremført – «men før har de villet skilles fra oss og ikke høre på oss. Og nå ser jeg godt mange ting som før var skjult for meg, og enda mange flere. Til deg, Torkjel, kan jeg si det, at dette uåret ikke kommer til å holde seg lenger enn vinteren ut, og åringen vil bedres når det blir vår. Den farsotten som har gått her hos oss, vil også gi seg fortere enn vi skulle tro.»[19]

I tillegg til å «se» at uåret ikke ville vare lenge og at farsotten skulle ta slutt, «så» volven at Gudrid kom til å få et anselig gifte og bli stammor til en stor og god ætt på Island. Etter at volven hadde sagt dette til Gudrid, gikk folk frem til volven, og hver og en spurte etter det som han helst ønsket å vite: «Hun hadde mye godt å si, og det gikk oftest slik hun hadde sagt.»[20] Gudrid ble stammor til kjente islandske biskoper. En av biskopene levde tidlig på 1200-tallet, og dette kan tyde på at fortellingen om seiden på Herjolvsnes ble nedskrevet først på midten av 1200-tallet.[21]

Seiden kunne ikke utføres uten sang. Den tjente til å bringe volven i ekstase og slik bringe hjelpeåndene frem. Hos Dag Strömbäck, som skrev den første monografien om seid, blir forståelsen av ordet *varðlokkur* omdreiningspunktet for hans tolkning av seidseansen.[22] Ordet er sammensatt av *vård* som betyr ånd/sjel, og *lokke*.[23] Strömbäck argumenterer for at det med *vården* siktes til seiderens egen sjel:[24] «*Varðlokkur* syftar på den speciella sång som användes för att återkalla den schamanerandes själ till den i extatisk utmattning liggande kroppen.»[25] *Vård* tolkes således som frisjelen. Flere forskere har imøtegått Strömbäck på dette sentrale etymologiske punktet. Den franske filologen François-Xavier Dillmann anser Strömbäcks tolkning av vård som «vidløftige etymologier».[26]

Strömbäck argumenter for at volven på Herjolvsnes, avsondret fra omverdenen og hensatt i ekstase, oppnådde at hennes frisjel (*vård*) skiftet ham for å komme i forbindelse med åndene.[27] Åndene meddelte så frisjelen den ettertraktede viten, som så ble brakt tilbake til volven.

Sangen skulle kalle tilbake frisjelen til sitt jordiske hylster. Etterpå skulle volven meddele sine oppnådde kunnskaper.[28]

Selv om den svenske religionshistorikeren Folke Ström i det store og hele støtter Strömbäcks oppfatning av seidseansen på Herjolvsnes, medgir han at *vården* kan forstås som hjelpeånder som skulle bistå seiderens sjel.[29] Den svenske religionsforskeren Åke Ohlmarks avviser kategorisk at *varðlokkur* var en tilbakekalling av seiderens sjel til kroppen: «Han (Dag Strömbäck) ser vardlokkur som en sang, gjennom hvilken sjelen til seersken, som er i transe-tilstand (katalepsi), ropes tilbake etter seansen. Dette er så vel religionshistorisk som tekstkritisk helt umulig, for det første fordi seid ikke er kjent som en katalepsi-seanse, og for det andre fordi sangen blir sunget før (og under), men ikke etter seansen».[30]

Ohlmarks argumenterer for at sangen var en åndelokkingssang som skulle tilkalle hjelpeånder, som skulle assistere seideren med å se inn i fremtiden. Ohlmarks fremholder at volvens sjel aldri forlater kroppen under seidseansen. Sangen synges *før* og *under*, ikke etter seansen. Sangen er en del av seansen. Ohlmarks er meget kategorisk i sin oppfatning av at ingen beskrivelser av seid i sagaene forteller om dyp transe eller ekstase.[31]

Til dette kan bemerkes: Når det gjelder seiden på Herjolvsnes, er det ikke fullstendig klart hva volven foretar seg under sangen. Her er teksten taus. Det som vites er at hun befinner seg på seidhjellen, i hvilken tilstand hun befinner seg, sier teksten ingenting om.

François-Xavier Dillmann[32] kan, i likhet med Ohlmarks, ikke se at teksten sier noe direkte om at volven befinner seg i en transelignende tilstand eller ekstase under sangen *varðlokkur*. Volven takker jo Gudrid for at hun sang så vakkert, hun måtte derfor ha vært mentalt til stede.[33] Men det at hun takker Gudrid, kan også bety at volven var fornøyd fordi sangen hadde slik god virkning. Den fungerte godt på det vis at da volven hadde nådd en ekstatisk tilstand, kalte Gudrids sang hennes sjel tilbake (Strömbäcks tolkning) eller den hadde fremskaffet gode hjelpeånder (Ohlmarks' tolkning). Jeg er av den oppfatning at her betegner ordet «vakker» sangens effekt, ikke estetikk.

Ohlmarks og Dillmann kan imidlertid ha rett i at Strömbäcks argumentasjon henger på hans tolkning av termen *varðlokkur*. Teksten

sier ikke direkte at Torbjørgs frisjel var på «reise». Hvis *varðlokkur* ikke forstås som et medium for tilbakekalling av seiderens frisjel, men tvert imot for tilkalling av hjelpeånder, så faller Strömbäcks tolkning av seidseansen som en ekstastisk sjamanistisk reise. Når det gjelder volvens evne til å se inn i fremtiden, er teksten konkret og klar. Sangen *varðlokkur* hjalp henne til å spå om godt år uten sykdommer, selv Gudrids skjebne ble åpenbart. Om det var ved hjelp av hjelpeånder eller en frisjelsreise, er vanskelig å si med sikkerhet. Men det fortelles direkte at mange vesen som ellers ikke ville søkt seg dit, hadde kommet på grunn av Gudrids vakre sang. Disse vesen kan forstås som hjelpeånder som assisterte Torbjørg i å spå. Dette betyr at åndene ble tilkalt. Torbjørg «reiste» ikke selv til åndene.

Jan de Vries spør seg om ikke seiden på Herjolvsnes er et eksempel på at seid også fungerte som en form for fruktbarhetsritual: «Fortellingen i Eiriks saga kan tyde på dette. Man ville ikke bare spørre volven hvor lenge denne skrekkelige misveksten ville vare, men også om hvordan den skulle kunne avhjelpes.»[34] Et annet eksempel på at seid kunne fungere som et fruktbarhetsritual, er opplysningen i *Landnåmsboken* om seidkonen fra Norge som en gang det var uår fylte hvert et sund i Hålogaland med fisk. Seidkonen ble etter dette kalt *Turid sundfylleren.*[35] Det heter seg videre at hun «satte også fiskeméden Kviar i Isafjardardjup, og for det tok hun en hornløs søye av hver bonde i Isafjorden».[36] Seiding for fruktbarhet utgjør kanskje de tydeligste eksemplene på «hvit» seid. Hvis seid forstås som et fruktbarhetsritual, bidro Torbjørg til at det var de gode ting som skulle hende. Gjennom å spå om fremtiden «så» ikke bare Torbjørg hva som skulle skje, hun påvirket fremtidige hendelser i en positiv retning.

Flere forskere har tolket seid, som æsene lærte av vanegudinnen Frøya, som rester fra den gamle før-indoeuropeiske fruktbarhetskulten der kvinnene var sentrale kultutøvere.[37] Denne ideen er imidlertid koblet til en forestilling om at Odin-kulten, som ser ut til å bli mer og mer utbredt i løpet av folkevandringstiden, skulle representere et radikalt brudd med de gamle «kvinnelige» fruktbarhetsriter. Odins rolle som den mektigste seidmann blir, hvis en slik tankerekke følges, vanskelig å forstå. Dette kan være grunnen til at forskere som Turville-Petre og

Dumézil har tonet ned Odins rolle som seidmann og heller rettet søkelys mot Odin som krigens, stormens og diktekunstens gud.

Spådom, seid og sjamanisme

Termen *seid* brukes ikke utenfor norrønt språkområde. Ordets etymologiske røtter er uklare. Muligens er det beslektet med et tidlig indoeuropeisk (sanskrit) ord for «sang».[38] Seid kunne slik forstås som den sang volvene brukte under utøvelsen av seid. Slik oppfattet i alle fall middelalderens skalder ordet.[39]

Sjaman kommer via russisk fra tungusisk *saman.* De tungusiske folkegruppene fantes spredt fra Bajkalsjøen i sør og over hele Sibir. I begynnelsen av dette århundret var tunguserne inndelt i mange klaner og underklaner, og mindre enn 1 % av tunguserne var bofaste.[40] Også ordet *samans* opprinnelse er dunkel.[41] Antropologen Ioan Lewis foreslår at *saman* betyr en som er opphisset, beveget eller oppløftet, og sidestiller denne betydningen med ord fra andre språk som betegner besettelse.[42] Hvis dette er riktig, er parallellen til navnet Odins etymologiske (*Wodan, id est furor!* «han som raser») røtter påfallende.

Det er også mulig at ordet *saman* har en forbindelse til *saman* på sanskrit som betyr sang, jfr. ovenfor.[43] Mye tyder på at en sjaman hadde spesielle sang- og talegaver.[44] Heroiske fortellinger ble eksempelvis sunget av sjamaner blant vogulene og ostjakene.[45] Det er altså mulig at seid og *saman* har beslektet betydning. Sjamanen kan således forstås som stammens viktigste orator/taler og sanger. I norrøn sammenheng opptrer en slags taler kalt *tul.* I denne forbindelse er det interessant at sjamanen også kan fremholdes som stammens viktigste historiefortel-ler.[46]

Eliade[47] argumenterer for at flere trekk ved den norrøne seiden, slik den fremstår i seidseansen på Herjolvsnes, forbinder seid med sjamanisme: 1) Rituell påkledning, 2) viktigheten av sang og musikk, 3) samt ekstasen. Men Eliade vil *ikke* klassifisere den norrøne seiden, slik den fremstår i kildene, som sjamanisme i strengeste forstand. Den mystiske flukten/luftferden er et trekk ved magi generelt sett og spesielt i Europa (for eksempel heksene som rir på kosteskaft til Bloksberg). Eliade frem-

holder at nedstigningen til helvete, det underjordiske, for å hente sykes sjeler eller for å eskortere de døde, ikke er et sentralt element i menneskenes seid, slik den omtales i islendingesagaene. Seiden ser ut til å konsentrere seg omkring spådommer, å se inn i fremtiden. Slike divinasjoner er «til syvende og sist, noe som er mer i samsvar med 'den lille magi'»,[48] som Eliade altså ikke betrakter som sjamanisme.

Den svenske religionshistorikeren Åke Hultkrantz argumenterer for at Eliade legger for ensidig vekt på at sjamanen under ekstasen *alltid* legger ut på reiser enten til himmelen eller til underverdenen.[49] En sjamanistisk ekstase kan også innebære at sjamanen kan få innsikt, ikke bare ved selv å «reise», men ved at han/hun får kunnskap gjennom hjelpeånder som kommer til sjamanen. Kunnskap om fremtiden er spesielt viktig. «Eliade synes å undervurdere spådommers (divinasjoners) rolle i sjamanismen, og han er rådløs hvis en sjaman kan sies å være i ekstase uten at en utenomkroppslig ferd forekommer.»[50] Hultkrantz ønsker å utvide begrepet sjamanistisk transe/ekstase til å utgjøres av to distinkte trekk:

1) Den utenomkroppslige flukten/reisen med assistanse av hjelpeånder,
2) Informasjon som gis til sjamanen fra hjelpeåndene *uten* utenomkroppslig flukt/reise.

Sjamanisme er utenkelig uten hjelpeånder, og seansen åpnes alltid ved at disse tilkalles: Tilstanden i transe er ett med den mystiske verden der hjelpeåndene befinner seg.[51] Ifølge denne definisjon av sjamanisme kan seiden på Herjolvsnes forstås som en sjamanistisk seanse hva enten Torbjørgs frisjel «reiste» eller om hun fikk assistanse av hjelpeånder.

Eliade ser imidlertid Odins reise til underverdenen for å vinne kunnskap som en initiasjonsreise, og således en klar parallell til sjamaners innvielsesritualer.[52] Odin reiser ved en annen anledning på sin hest Sleipne til Hel for å spørre volven om Balders skjebne. Hel ligger, ifølge *Grimnesmål* (strofe 31), under en av Yggdrasils røtter, dvs. i sentrum av verden. Det skal dessuten finnes ni greiner under jorden på treet som tilsvarer ni underjordiske verdener. Dette tilsvarer det sentrale asiatiske

kosmologiske skjema om 7 til 9 helveter og 7 til 9 himler. For å oppnå kunnskap må Odin forsere alle de ni greinene.[53]

Hultkrantz argumenterer altså for at Eliade generelt underkommuniserer spådommers plass i sjamanismen. Spådoms-seanser *som innebærer assistanse av hjelpeånder*, kan ifølge Hultkrantz' todeling av sjamanismens karakter også forstås som sjamanisme. En annen form for spådomsseanse var skikken med «å sitte ute», såkalt «uteseta». Denne formen for divinatorisk praksis kunne også innebære assistanse av hjelpeånder.

Uteseta

Om volven i Voluspå heter det: «*Ein sat hón úti*, Ene satt hun ute ...»[54] Volven beskriver fortiden og forteller om seg selv og hva hun har gjort. Dette fungerer som en innledning til visjoner og spådommer volven skal fortelle om. Uteseta ble sterkt fordømt i de kristne middelalderlovene. Den islandske folkloristen Gísli Sigurdson[55] har laget en oversikt over hvor «uteseta» nevnes i de gamle islandske og norske lovene. Nedenfor følger noen eksempler hentet fra Sigurdsons artikkel.

De er alle «ubotamenn»: «Dei menn som let livet sitt for stuld og ransferd, anten dei ranar på skip eller på land, og sameleis for mord og trolldom og utesete til å vekkja upp troll og med det fremja heidendomen.»[56] Dette var et tillegg (*nýmæli*, nymæle) som kong Magnus Erlingsson (1161–1184) fikk inn i Gulatingsloven.

I Frostatingslovens bolk V («Om ymse emne») heter det: «Dei som let livet på grunn av stuld eller røvarskap, anten dei ranar på skip eller på land, og likeins dei som let livet på grunn av mord og trollskap, spåferder og utesete nattes tider for å vekkja opp troll og med det fremja heidenskap (...), likeins er det med trollkarar (...) alle slike menn er ubotemen og har spilt eige og rettstrygd.»[57]

Den nyere Gulatings kristenrett[58] fordømmer også uteseta sterkt. Galdrer, trolldom, spådommer, uteseta i lunder eller på hauger, oppvekking av den døde i haugen (*haugbúi*) var forbrytelser mot Den Hellige Kirke. Hadde man bedrevet uteseta, måtte man skrifte for en biskop og ikke en vanlig prest, heter det i skriftebudene til Torlak biskop på Skálholt i Island på slutten av 1100-tallet.[59] I sagaene hører vi om utes-

eta i *Orknøyingenes saga* (kapittel 65) og i Snorres saga om kong Håkon Herdebrei (kapittel 16). Gunnhild, som var Håkons fostermor, lar «ei kjerring sitte ute og mane for å få seier for Håkon.... Tordis Skjeggja het den kjerringa, som de sier satt ute, men ikke vet jeg om det er sant», beretter Snorre. Det gikk ikke så godt. Håkon falt i et slag mellom Veøya og Sekken i Romsdal i 1162.

Så seint som på første halvdel av 1300-tallet finner en biskop på Island, Jon Haldorsson i Skálholt (1322–39), som for øvrig var norsk dominikanermunk, det nødvendig å nevne uteseta og seid i sitt skriftebud: «eller om en mann sitter ute for å få kunnskap, eller om en mann driver med galder eller holder på med seid eller hedenskap.»[60] Det var strengt forbudt å sitte ute for å bli vis, galdre og drive med seid. Slikt noe var hedensk trolldom.

Skikken med å sitte ute med henblikk på å få visjoner og bli vis, slik at man kunne *spá*, må ha vært særdeles seiglivet både i Norge og på Island.[61] Kirken sanksjonerte hardt mot dem som drev med den slags trolldom. Alt dette tyder på at visjoner og divinasjoner var meget sentrale aktiviteter innenfor den hedenske praksis.

Odins seid og menneskenes seid

Odin er innenfor norrøn mytologi grunnleggeren av åndemaning, eller med andre ord, den trolldomskunst det er å få kontakt med de døde. Eliade fremholder at slike evner ikke er sjamanisme i streng forstand, men tilhører «en åndelig horisont svært nær denne».[62] Sjamanens oppgave består ikke bare av å se inn i fremtiden. Sjamanen kan eksempelvis kurere sykdommer (jfr. Torbjørg som «så» at farsotten ville stanse), virke rensende og reparerende. Ved interne konflikter skal sjamanen kunne dempe motsetninger, være en fredsskaper. Han/hun skal gi mening til det som skjer generelt sett og forklare fenomener på en betydningsfull måte.[63] Sjamanen er spesialist på menneskets sjel; bare han/hun «ser» sjelen, fordi han/hun kjenner sjelens form og skjebne. Sjamanens evne til å «se», til å ha et sterkt «blikk», er meget viktig.[64] Flere beretninger finnes om Odins fantastisk gode syn. I prosaintroduksjonen til kvadet *Grimnesmål* fortelles det at Odin og Frigg sitter i Lidskjalf (Odins

høysete) og ser ut over alle verdener. Odin ofret imidlertid sitt ene øye i Mimes (visdommens) brønn ved Yggdrasil for å skaffe seg enda mer kunnskap. Å ofre halve synsevnen er for en sjaman et stort offer. Visdommen fra Mimes brønn må ha vært meget viktig.

En sjaman går frivillig inn i ekstatiske transer. Han eller hun kommuniserer med noe eller noen under transen, og når sjamanen vender tilbake fra transen, kan han eller hun videreformidle sine opplevelser, syn og kunnskap oppnådd under transen.[65] Sjamanismen var utbredt i arktiske strøk i både Nord-Asia og Nord-Amerika. Den sibirske sjamanismen defineres som den klassiske arktiske sjamanisme.[66]

Kunnskap som oppnås gjennom sjamanistiske ritualer, er aktiv og dynamisk. Slik kunnskap bygger ikke som i de universelle trossystemer som kristendommen og islam på læresetninger og dogmer nedfelt i skrift. Den sjamanistiske kunnskap kunne bidra til å endre religiøse forestillinger. Den kristne motstanden mot seidseanser og uteseta er derfor ikke vanskelig å forstå. Det umiddelbare ved seiden kunne utfordre de tekstbaserte dogmene. Kontakten med det hinsidige og gudeverdenen var en oppgave for Kirkens kultspesialister, nemlig prestene.

For å kunne oppnå spådomskunstens gave kunne man som nevnt også «sitte ute» på gravhauger. Volven i *Voluspå* satt ute og ventet på hjelpeånder. Ved «å sitte ute» kunne man også oppnå skaldekunstens gave. Disse forestillingene er beslektet med initiasjonsriter for sjamaner der «aspiranten» skal tilbringe natten ved siden av lik eller på gravplasser. Den underliggende ideen er den samme: De døde kjenner fremtiden, og de kan åpenbare og avsløre fenomener som er gjemt og tildekket. Uteseta er i slekt med sjamanismen.

Slik jeg ser det er Odins seid og seid slik den blir beskrevet i islendingesagaene, eksempelvis seidseansen på Herjolvsnes, av forskjellig karakter. Odins seid innebærer «reiser», mens menneskenes seid slik den blir beskrevet i islendingesagaene og i kongesagaene, i stor grad innebærer å «se» inn i fremtiden; den er *divinatorisk*. Men menneskene driver også ofte med svart seid; et eksempel på svart seid er Gisles prøvelser. Etter å ha vært utsatt for svart seid virrer Gisle omkring fredløs, ulykkelig og plaget av onde drømmer (*Gisle Surssons saga*).

I diskusjonen omkring seid og sjamanisme har man i for liten grad tatt høyde for *forskjellene* mellom Odins rolle som den største seidmann og menneskenes seid. Kan menneskers seid virkelig sammenlignes *punkt for punkt* med Odins seid? Odin er den største krigsgud og seidmann! Guders og menneskers seid er *ikke*, for å si det med Thomas Kuhn,[67] fullstendig kommensurable.

Sjamanistiske seanser kan graderes fra de voldsomme og dype til de lettere og grunnere ekstaser.[68] Det er ikke merkelig at Odins sjelereiser er av dristigere slag enn *litlevolva* Torbjørgs på Herjolvsnes. Torbjørg «ser» fra sin seidhjell, trolig med assistanse fra sine hjelpeånder, inn i fremtiden. Odin henger seg på Verdenstreet, og hans sjel stiger ned til selveste Hel for å få kunnskap om runer og *alt* som er skjult for guder og mennesker. Spådommer kunne fremsies etter ekstaser/transer, som var av en lettere karakter enn reiser til dødsriket. Reisen til dødsriket krevde en dyp ekstase/transe; i dødsriket skulle sjamanen eller seideren få hjelp av de døde til sitt ærend.[69] I henhold til denne argumentasjonen kan Torbjørgs spådoms-seid og Odins reise-seid forstås som to *ulike* former for sjamanisme.

Ergi

Menn som drev med seid kunne, som tidligere nevnt, beskyldes for *ergi* (umandighet). Alle forskere har vært enige om at de verste skjellsord på norrønt mål var *ergi* (substantiv), *argr* (adjektiv av *ergi*) og *ragr* (metatese – dvs. omskifting av bokstaver – av *argr*). Å antyde at en mann hadde latt seg bruke som en kvinne seksuelt, var den verste form for *nid*.[70] Man hadde en forestilling om at den «passive», altså kvinnelige, part var en mye større niding enn den «aktive», altså mannlige, part i en seksuell handling mellom menn.[71]

Ergi «betyr i de eldste kilder alltid seksuell perversitet, hos kvinner nymfomani, hos menn det å la seg bruke som kvinne, homoseksualitet».[72] Når det gjelder termen *ergi* i samband med Odins seidkunster, fremholder den norske filologen Eyvind Fjeld Halvorsen at «her må *ergi* bety det å opptre som kvinne i alminnelighet».[73] Bruken av ord som «perversitet» og «nymfomani» i denne definisjonen som betegnelse på det som avviker fra den ekteskapelige normative seksualiteten, kan vel trygt sies å være kulturelt forankret på 1950-tallet, jfr. referansens årstall. Ganske utenkelig var det at gudenes konge, Odin, kunne ha vært assosiert med *ergi* i betydningen homoseksuelle handlinger.

Folke Ström har imidlertid ved flere anledninger understreket at *ergi* defineres som kun den passive parten i en homoseksuell handling, og det er den passive rollen som fordømmes: «In no case is there any question of an accusation based on *active* homosexual behaviour.»[74] «Det hör till saken att gammalnordisk åskådning gjorde viss skillnad på aktiv og passiv homosexualitet. Det var främst den som spelade den kvinnliga partens roll i en homosexuell förbindelse, som var föremål för avsky og förakt.»[75]

Preben Meulengracht Sørensen forklarer dette slik at «... den aktive part i forholdet jo optrådte som en mand og derfor ikke umiddelbart ramtes av nidets symbolik».[76] Dette syn på en «aktiv» kontra en «passiv» part var meget utbredt i førmoderne tid blant mange folkeslag og kulturer.[77] Selv i antikkens Hellas der kjærlighet mellom eldre og yngre menn var ansett som et ideal, var den «passive» rollen utsatt for forakt, spesielt hvis den passive part var eldst.[78]

Historien om Snegle-Halle utgjør en viktig kilde i denne sammenheng. Islendingen Snegle-Halle tjener ved Harald Hardrådes (død 1066) hird, og i *Tåtten om Snegle-Halle* fortelles at Halle er svært begeistret for en øks kongen har. Halle kan ikke ta øynene fra øksen, og kongen spør om han liker den. Jo, Halle liker den godt, så skiftes følgende ord: «Har du sett bedre øks?» «Det tror jeg ikke,» sier Halle. Kongen spør så: «Vil du la deg *serðask* (dvs. la deg bruke seksuelt av en annen mann) for å få øksen?» «Nei,» sier Halle, «men jeg synes ikke det er noe å si til, hvis I vil selge den på samme måte, som I kjøpte den.» Kongen forærer så Halle øksen, fordi han selv hadde fått den i gave.[79] Historien viser at den dominerende parten i transaksjonen, det vil si kongen, kunne tenke seg en byttehandel som innebar seksuell kontakt. Om han tenkte å involvere seg selv eller en av sine menn, og så bivåne det hele som ren underholdning, er usikkert. Historien om Halle som fikk kongens øks, viser at den aktive parten i en homoseksuell handling ikke nødvendigvis var en niding.

I nidet ligger alltid en eller annen form for antydning om seksuell utilstrekkelighet (impotens) eller overtredelse av tabugrenser.[80] «Den som blev föremål för *níð* vare sig *tunguníð* eller *tréníð*, han stämplades som *níðingr*. Rentvådde han sig icke från denna beskyllning … så var han alltså niding.»[81]

Nidet inneholdt alltid antydninger om eller en direkte beskyldning om *ergi*, det vil si å ha opptrådt i en kvinnelig kjønnsrolle, å ligne en kvinne eller å ha vært forvandlet til en kvinne. På Islands Allting i 984 ble det diktet en nidvise mot den kristne islendingen Torvald Kodransson og misjonsbiskopen Fridrek: «Biskopen har født ni barn, og Torvald er far til dem alle.»[82] Det var vel helst biskopens kvinneaktige kjortel som inspirerte til diktet. Torvald følte seg så krenket at han drepte de to skaldene. Etter dette måtte de gi opp misjonsvirksomheten. Noen år seinere, i 998, ble en annen misjonsprest, Tangbrand, også en nidvise til del. Skalden kalte ham *arg*, og mente han burde kastes utfor klippene. Tangbrand hevnet seg ved å drepe flere menn. For denne gjerningen ble han stevnet til tings. Islandske skalder gledet seg svært da Tangbrands skip noen år seinere forliste. Dette så de som et tegn fra Tor.

Hvis det ble antydet at to menn på noen måte hadde hatt seksuelt samkvem, var begge nidinger, men den som hadde latt seg «bruke som kvinne», var den største nidingen. Nid var sammen med manndrap og fullbyrdet voldtekt av kvinner, betraktet som de mest alvorlige krenkelser etter den islandske lov Grågås.[83] På Island kunne slike overgrep hevnes før neste alltingssamling.

Nidets formål var alltid å krenke en annens ære. Hvis ikke den angrepne finner å kunne leve i vanære, må han reagere. Ved ikke å forsvare sin ære, er en mann å betrakte som feig. Han bekrefter derfor for eksempel beskyldninger om argskap og kvinnelighet. «Med nid avsågs grovt ärerörige beskyllningar, främst sådana som stämplade en man som en i grunden omanlig individ.»[84] Ofte inneholder nidviser nettopp beskyldninger om *ergi*. Beskyldningen kunne også materialiseres gjennom nidskulpturer i tre. Gulatingsloven omtaler både tungenid (verbalt nid) og trenid (figurer utskåret i tre).

I *Gisle Surssons saga* kap. 2, samt i *Sagaen om Bjørn Hitdølakjempe*, kap. 17, er det beskrevet en trefigur som forestiller to menn «inbegripna

i en otuktig akt».[85] Egil Skallagrimsson reiser nidstang mot kong Eirik Blodøks og hans dronning Gunnhild etter å ha drept mange av kongens tilhengere på Herdla i Hordaland.[86] Han lot et hestehode av en merr træ over en hasselstang, så vendte han hestehodet mot fastlandet. Dette dødsgrinet skulle forvirre både de gode landvetter som beskyttet landet, kongen og alle hans menn. Å reise nidstang mot noen var den ultimate fornærmelse.

Beskyldninger om *tidelag* («ty seg til» seksuell omgang med dyr) var dypt ærekrenkende hvis det ble antydet at en navngitt mann var forvandlet til et hunndyr som ble utsatt for seksuelle handlinger fra en annen navngitt mann eller et hanndyr. I hedensk tid rettet nidet seg mot forvandlingen til «hunn» mer enn «dyr». I middelalderen ble imidlertid tidelag generelt omgitt av sterke tabugrenser og hardt straffet.

Å kalle en mann arg var altså et anslag mot hans og hele hans slekts *ære*. En mann som ikke kunne forsvare sin egen og sine kvinners (ektefelles, søsters, mors) ære, var ingen mann. Æren dreide seg om omdømme, aktelse, respekt, anseelse og prestisje. Preben Meulengracht Sørensen fremholder at man her har et terminologisk problem fordi æren er en funksjon av samfunnets form, og at det moderne ordet «ære» forbindes med sosiale idealer og prestisjesystemer som er ganske annerledes enn i islendingesagaene.[87] I sagaenes ord for ære ligger også en vurdering og verdsetting. For enhver fri mann og kvinne gjaldt det å ha ære, bevare sin integritet. Hvis man ble krenket, gjaldt det å gjenopprette sin ære. Et menneske uten ære hadde ingen rett i det førkristne samfunnet. De ufrie, trellene, hadde per definisjon ingen ære, derfor heller ingen rett. Et fritt menneske som ble dømt fredløs var å betrakte som død i sosial forstand, og hadde i likhet med trellen verken rett eller ære.[88]

Beskyldninger eller forbannelser om argskap kunne også rettes mot kvinner. Det mest kjente eksempel fra mytologien er jotunkvinnen Gerd som i kvadet *Skirnesmål* trues med ergi, villskap og utålelig pine.[89] Ingen fortolkere av kvadet har forstått ergi som seksuelle handlinger mellom to kvinner. En arg kvinne var lidderlig; ei tøyte som ikke kunne styre sine lyster, en «nymfoman».[90] Meulengracht Sørensen fremholder at denne formen for nid rettet mot kvinner innebar påstander om

«seksuelle ekscesser som utugt, incest eller nymfomani, beskyldninger, som indirekte ramte hendes ægtemand eller, hvis hun var ugift, mændene i hendes familie».[91] Gjennom å vanære en kvinne angrep man ikke bare kvinnens ære, men også hennes mannlige slektningers ære.

I islendingesagaene kunne imidlertid beskyldninger om ergi rettet mot kvinner innebære et betydningsinnhold som beskyldte kvinnen for mannhaftighet. *Sagaen om laksdølene* forteller om Gudrun, som under sitt første ekteskap ofte får besøk av Tor Ingunnarsson. Gudrun og Tor setter i omløp et rykte om at Gudruns ektemann går i kvinneklær, og at Tors hustru går i bukser. Dette er grove beskyldninger, og begge oppnår å bli skilt på hver sin kant slik at de kan gifte seg med hverandre. Aud, Tors forsmådde kone, greier ikke å få sine brødre til å forsvare hennes ære, og hun griper derfor selv til våpen. Hun rir med sverd opp til setra der Tor oppholder seg, og sårer ham alvorlig. Da sier sagaen at hun sannelig hadde bukser på!

Gudrun og Aud trår over grenser og opptrer mannhaftig, men i sagaen får de begge berøm for sine handlinger: Gudrun for å ha kvittet seg med sin første ektemann, som langt fra var noen helt, og Aud for å ha reddet sin ære, da hennes mannlige slektninger svikter henne.

Sanksjonene mot kvinner som kledde seg i mannsklær eller drev med mandige aktiviteter, var ikke så strenge som når menn drev med kvinneting. Et eksempel fra mytologien er fortellingen om jotunkvinnen Skade. Skade var en dame som foretrakk maskuline aktiviteter. Hun gikk på ski og jaktet med pil og bue. Skade tok dessuten initiativ i ekteskaps- og skilsmissespørsmål og hevnet selv sin far. På noen områder kunne kvinnen også i virkelighetens verden overskride grensen til mannens verden uten å miste sin kvinnelighet. I visse tilfeller kunne kvinnen tre i mannens sted (juridisk) uten å miste sin kvinnelighet. Det motsatte var derimot ikke tilfellet. Et strengere tabu har forhindret at mannen kunne gå inn i kvinnens roller, for eksempel var det å antyde at en mann hadde melket kyr, ensbetydende med å beskylde ham for *ergi*. «Mandigheten var en nødvendighet for samfunn og familie, men den var lett å utfordre og måtte alltid bekreftes – også ved at den praktisk og symbolsk ble avgrenset overfor det kvinnelige. Kvinneligheten hadde i noen situasjoner videre grenser.»[92]

Svakhet var det samme som umandighet. Eldre menn kunne betraktes som svake og impotente. I *Sagaen om Ravnkjell Frøysgode* heter det at «hver (mann) blir arg når han blir gammel».[93] Den gamle kjempen Egil Skallagrimsson, stivbeint, blind og nedbrutt av alderdom, må finne seg i å bli hånet for sin umandighet av en trellkvinne.[94] Respekten for gamle menn som hadde tapt sin manndoms kraft, var liten i det norrøne samfunnet. Som tidligere nevnt i kapittel 4 er mannligheten i kulturer der maskulinitet er knyttet til makt og kontroll, også en sårbar mannlighet. Den norrøne forestillingen om maskulinitet og mannlighet faller inn i dette generelle mønsteret. Samfunnet var i stor grad preget av en aggressiv maskulin etikk. Denne etikken var så dominerende at selv aggressive maskuline handlinger utført av kvinner kunne betraktes som en dyd.

Ergi hadde altså delvis en annen betydning når det ble brukt om kvinner. Noe er imidlertid likt: Ergi innebar seksuelle eksesser som brøt mot tabuer og normer i det norrøne samfunnet. Ei arg kvinne var overinteressert i sex og/eller mannhaftig; en arg mann underkastet seg seksuelt en annen mann. Både menn og kvinner mistet sin ære ved å overskride normene for akseptert seksuell atferd.

Straffer for nid og *ergi*

Tacitus forteller i *Germania* at «slike som har vanæret sin kropp, blir druknet i gjørmete myrer, med et flettverk av vidjer lagt over».[95] Det er ikke utenkelig at nettopp argskap ble betraktet som å «vanære sin kropp».[96] Usannsynlig er det ikke at de såkalte moselik i Danmark, som eksempelvis tollundmannen og Grauballemannen, kan ha blitt kastet i myra etter beskyldninger om *ergi*.[97] Av flere forskere[98] tillegges Nathan Beckman æren for å ha «oppdaget» denne koblingen av Tacitus' utsagn omkring *corpore infames* og *ergi*. En anonym norsk forfatter bemerket imidlertid disse forhold allerede i 1902.[99]

Fra seinere tider vet vi at det var strenge straffer for *ergi*. En særlig populær form for ærekrenkelse var å fremstille sitt offer som ei merr/hoppe som ble paret med en hingst, jfr. Sleipnes tilkomst. Hesten spiller en fremtredende rolle i nidvisene. Når det gjelder *tidelag*, kjenner man

ikke til at slike handlinger var belagt med straff i forhistorisk tid. Men kunne dette knyttes til en beskyldning om *ergi,* var saken høyst sannsynlig en annen. Utover i den kristne middelalderen ble tidelag sett på som en stor synd og belagt med harde straffer, for eksempel å bli levende begravd sammen med kreaturet eller å bli brent på bål.[100]

Lovene var strenge når det gjaldt beskyldninger som antydet at en mann var arg. Både den islandske loven Grågås og den vestlandske Gulatingsloven ga en mann rett til å drepe den som kommer med en slik beskyldning. Den nordenfjelske Frostatingsloven setter utlegd som straff for beskyldninger om «homoseksualitet eller for å sammenligne en mann med hunndyr eller kvinner»[101]. På Island var straffen utlegd (det samme som en bot på 3 merker) eller *fjörbaugsgarðr.*[102] *Fjörbaugsgarðr* innebar landsforvisning og derved begrenset fredløshet, det vil si at den dømte skulle være borte fra Island i 3 år.

I Grågås II:392 heter det: «Der er tre ord, der er særligt alvorlige, og som straffes med fredløshed. Det er hvis en mann kalder en anden mand *ragr* eller *stroðinn* eller *sorðinn.*» Hvis ordene *stroðinn* eller *sorðinn* brukes om en mann, betyr dette at en annen mann har benyttet ham seksuelt. *Ragr* har samme betydning som *ergi*, og ut fra forståelsen av det seksuelt umandige, har også ordet en bredere betydning av kulturelt definert umandighet, spesielt feighet og alt som kan bringe skam over en mann.[103]

I Gulatingsloven heter det: «Dei ordi som heiter fullrettsord, det er det eine um ein mann segjer um ein annan karmann at han har født barn. Det er det andre, um ein mann segjer det er prova at hin har late seg bruka til utukt. Det er det tridje, um han jamnar han med ei merr eller kallar han tispe eller skjøkje eller jamnar han med noko hodyr. Då skal han bøta full rettsbot til han for det. Då kann han òg drepa den mannen som utlæg, til hemn for dei ordi som eg no har talt upp, um han tek vitne på dei.»[104]

I Frostatingsloven heter det: «Om ein mann liknar annan mann med eit hodyr, kva det så er, då er det ærekrenkjande ord som krev full oppreisingsbot, om hin kan føra vitner på det … Og om ein mann seier om ein mann at han ope let seg nytta som kvinnfolk, då skal han bøta honom full oppreisingsbot.»[105]

Magnus Lagabøters landslov av 1274[106] nevner ikke direkte beskyldninger om *ergi*. Loven inneholder imidlertid bestemmelser «Om skjældsord», «Om alle baktalere (rógsmenn)» og «Om nidviser». Nidviser inneholder jo som regel beskyldninger om *ergi*. Landsloven er, slik det fremgår av oversettelsen, ikke så eksplisitt som Frostatingsloven og Gulatingsloven.

Verken det å være *argr* eller å beskylde noen for argskap, var særlig smart hvis man ville beholde sin ære og leve lenge i landet. Og blant annet fordi lovtekster er tydelige på at *ergi* ble både hardt fordømt og dømt, har alle forskere som har befattet seg med fenomenet, fastslått at *ergi* var et absolutt tabu og medførte utvisning av fellesskapet, det vil si døden. Etter min oppfatning finnes det imidlertid en viss ambivalens i kildene som omtaler *ergi*. Ikke minst innenfor den norrøne mytologien er *ergi* et fenomen som ikke kan sies å være et absolutt tabu. Spesielt omkring Odinskikkelsen eksisterer det avvikende tendenser, der kjønnsoverskridende atferd ikke kan leses utelukkende i termer av fordømmelse. Snarere tvert imot.

Seidernes opprinnelse

I kvadet *Hyndleljod* (strofe 33) forekommer termen *seiðberendr. Berendr* er en grov betegnelse på de kvinnelige genitalia på norrønt og kan evfemistisk oversettes med «skjede».[107] Menn som ble kalt for *seiðberendr,* ble utsatt for et nid av ufattelige dimensjoner. Termen understreker nokså bokstavelig at seiding var knyttet til kvinnekjønnet.[108] I *Hyndleljod* fortelles om seidernes mytiske opphav; *vaulur* (volver er seidkvinner) kom fra Vidolv, *vitkar* (trollmenn er seidmenn) fra Vilmeid og *seiðberendr* fra Svarthovde.

I den nynorske oversettelsen av *Hyndleljod* i *Edda-kvede* fra 1974 er *vitkar* oversatt til «trollkallar» og *seiðberendr* til «seidmenner». Med bakgrunn i en slik oversettelse blir nyansen mellom *vitkar* og *seiðberendr* borte.

Strömbäck ser på denne klassifiseringen av «trolldomskunnigt folk» som en «tämligen fri uppfinning av skalden och ett uttryck för dennes lust för systematik; likaledes äro de ättefäder, som för dessa tre grupper

nämnas, snarast att betrakta som frukter av tillfälliga, genealogiska spekulationer».[109] Hvis man i motsetning til Strömbäck ikke ser tredelingen som grep i poetikkens tjeneste, men som en reell forestilling i skaldens livsverden da kvadet ble til, kan inndelingen tolkes dithen at seidens utøvere besto av tre kategorier; seidkvinner, seidmenn og et tredje kjønn, *seiðberendr*. Innenfor sjamanismen spilte «det tredje kjønn» en vesentlig rolle.

Hva er det med seiden/sjamanismen som er så argt?

I) Betegnet ergi *det å opptre som kvinne, «skifte av kjønn» og/eller homoseksuelle handlinger?*

Eyvind Fjeld Halvorsen fremholder at i Odins tilfelle kan *ergi* betegne det å *opptre* som kvinne. Han er imidlertid ikke særlig presis på dette punktet. Kanskje mener han at det kun dreier seg om å utføre oppgaver, i denne sammenheng seid, som vanligvis var knyttet til kvinner som sosialt kjønn. Det er mulig at Fjeld Halvorsen tenker seg at seid medførte at Odin måtte gjøre handlinger som var forbundet med kvinnelighet, men slett ikke en spesifikt passiv rolle med datidens assosiasjoner til kvinnelig seksualitet. «Bakom denne gamla uppfattning av det omanliga i sejden måste ligga några frånstötande moment i dess metod eller några för nordborna frånstötande egenskaper eller karakteristika hos dess utövare.»[110] Strömbäck redegjør for at det finnes visse trekk ved sjamanisme som på nordboernes språk i høy grad skulle fortjene betegnelsen *ergi*. Han medgir at blant visse sibirske stammer inngikk kjønnsskifte i sjamanistiske seanser, men vegrer seg imidlertid for å gå inn i dette i sin «upprinnelse ännu dunkla och till sin art ganska frånstötande fenomen inom schamanismen ...».[111] Han refererer likevel andre forskeres beskrivelser: At enkelte mannlige sjamaner fletter sitt hår som kvinner, opptrer i kvinneklær, har vesker som betraktes som kvinneutstyr, har løsbryster og etterligner kvinner i bevegelse og stemmebruk.

Vladimir Bogoraz[112] har i detalj beskrevet hvordan biologisk mannlige og kvinnelige sjamaner hos tsjuktsjerne i Nord-Sibir skiftet kjønn. Sjamanisme hos tsjuktsjerfolket innebar transformasjoner av menn og

kvinner i form av et delvis eller fullstendig gender-skifte: «This is called 'soft man being'... meaning a man transformed into being a softer sex. A man who has changed his sex is also called 'similar to a woman', and a woman in similar condition, 'similar to man'.»[113]

Når det gjelder menn, er det første stadium av kjønnsskifte å anlegge en kvinnelig hårfrisyre. I det andre stadiet ifører han seg kvinneklær. Det tredje stadiet går dypere enn «drag». Den unge mannen skal nå avstå fra alle aktiviteter assosiert med menns sosiale kjønnsroller hos tsjuktsjerne, og som en vanlig kvinne skaffer han seg en ektemann.

Strömbäck fremholder at slik kjønnsforvandling *ikke* kjennes fra den samiske sjamanismen. Louise Bäckman og Åke Hultkrantz nevner imidlertid i en note at ifølge en sein svensk sametradisjon var mannlige sjamaner kledd i kvinneklær.[114] Seidens karakter av ergi kan altså forklares gjennom overskridelse av kjønnsbestemte grenser, som ofte forekommer i forbindelse med sjamanismen.[115]

Sjamanisme har ikke bare i Sibir vært knyttet til «skifte av kjønn» gjennom klesdrakt og tilknytning til de sosiale roller knyttet til det motsatte biologiske kjønn.[116] Først og fremst var det menn som gikk over til det kvinnelige genus, men også kvinner kunne «bli» menn. Forklaringene på at mannlige sjamaner opptrådte som «kvinne», har vært flere:

a) Forestilling om en opprinnelig modergudinne som kvinner hadde nærere forhold til enn menn,[117]
b) kvinner oppnådde derfor bedre kontakt med hjelpeåndene,[118]
c) kvinner var spesielt gode til å oppnå såkalte besettelsestranser,[119]
d) kvinner hadde større anlegg for mentale forstyrrelser og kunne utsettes for «arktisk hysteri» selv i subarktiske strøk,[120]
e) rigide kjønnsrollemønstre tillot ikke at personer kunne leve i en posisjon mellom de sosiale kjønnsroller; enten inntok man kvinnerollen eller så inntok man mannsrollen,[121]
f) sjamanens privilegerte stilling tillot seksuelle overskridelser og eksesser,[122]
g) seksuell legning i form av transvestittisme og/eller homoseksualitet.[123]

Marie A. Czaplicka utdyper sitt synspunkt om at sjamanens privilegerte stilling tillot seksuelle overskridelser og eksesser slik: «De ekstraordinære rettighetene som fellesskapet garanterer sjamanen, kommer klart til syne gjennom den eksepsjonelle stillingen sjamanen har innenfor fellesskapet. Sjamaner (mannlige og kvinnelige) kan utføre handlinger som ikke er tillatt for andre. Egentlig *må* sjamanene handle annerledes, fordi de er i besittelse av overnaturlige krefter som gruppen anerkjenner og ønsker. ... Sosialt tilhører ikke sjamanen verken gruppen biologiske menn eller gruppen biologiske kvinner, men en tredje gruppe; nemlig sjamanenes gruppe.»[124] Sjamaner utgjorde altså en tredje kjønnskategori.

Før Kinsey-rapportene (1948 og 1953) var synet på homoseksualitet preget av ulike psykopatologiske forklaringer. Den norske psykologforeningen fjernet homoseksualitet som diagnose i 1977. Den amerikanske psykiatriforeningen A.P.A. avskaffet diagnosen i 1973, og den amerikanske psykologforeningen sluttet seg til dette i 1975. Ohlmarks var en mann av sin tid, og fant derfor en grei forklaring på dette med «skifte av kjønn» i forbindelse med sjamanisme: Siden disse «homoseksuelle» individene var i grunnleggende mental ubalanse, hadde de også større tilbøyeligheter til å bli sjamaner.

Ohlmarks finner at «skifte av kjønn» var grunnlagt i enkeltindividers hysteriske natur og forbundet med «perverse verzerrte Sexualität».[125] Han fremholder at kjønnsforvandlinger i den arktiske sjamanismen må anses å være «ein hysteroides Stigma». Videre at dette stigma springer ut av hysteriske reaksjoner knyttet til den høyarktiske psyke. Disse reaksjonene har ingenting å gjøre med historiske sosiokulturelle forhold, eksempelvis at kjønnsskifte fra mann til kvinne hadde noe med at de tidligste sjamaner var kvinner. Det finnes, ifølge Ohlmarks, ingen berøringspunkter med en urgammel kvinnesjamanisme fordi i) ikke bare menn kan forvandles til kvinner, kvinner kan også bli menn, ii) kjønnsskifte forekommer også blant russiske kolonister i arktiske områder, det vil si hos folk som ikke har sine kulturhistoriske røtter i området.[126]

Fremdeles er i mange deler av verden ulike former for mannlig homoseksualitet knyttet til transvestittisme.[127] Den tyske etnologen Gisela Bleibtreu-Ehrenberg fremholder at beskrivelser av «homoseksuelle

forhold blant naturfolk ofte opptrer i sammenheng med transvestittisme. Tidlig erkjente man at transvestittisme forekom i en sammenheng med sjamanisme».[128] «Homoseksualitet» er altså i mange kulturer også knyttet sammen med gendertransformasjon eller «transvestittisme» som er uttrykket Bleibtreu-Ehrenberg anvender.

Bleibtreu-Ehrenberg argumenterer i motsetning til Ohlmarks for at den sjamanistiske transvestittisme har mer å gjøre med kvinnens posisjon som sjaman enn med individuell homoseksuell legning. Ved å innta det kvinnelige genus, fikk også menn tilgang til kultformer som de egentlig var utestengt fra. Transvestitt-sjamanene, disse *queers*, befant seg i en ambivalent posisjon som styrket deres sjamanistiske evner. «Der menn sluttet seg til kulten, tok de opp tradisjonelle kvinnelige sosiale og seksuelle roller. Slike individer ble transvestitter, og for noen medførte dette også en form for passiv homoseksualitet. ... Et slikt menneske lever i en permanent konfliktsituasjon og under et sterkt psykisk press. Dette presset frembringer fremragende sjamanistiske prestasjoner (som en slags kompensasjonsbestrebelse). Vanlige mannlige eller kvinnelige sjamaner kunne sjelden frembringe tilsvarende ekstaser og/eller transer.»[129]

Ifølge denne argumentasjonen kan ikke sjamanisme bare defineres som *ekstasens teknikk*, men også som *forvandlingens teknikk*. Transvestittisme kunne slik sett fungere som et element i, og kanskje også som bevis for, sjamanens overskridende karakter. Sjamanens forvandling til et dyr var alltid kun en temporær tilstand, mens gjennom sin transvestittisme i kombinasjon med passiv homoseksualitet var hans forvandlingsevner til enhver tid synlig. Iscenesettelsen av hans kvinnelighet var permanent, slik styrket han sin posisjon som stammens største sjaman.

Både menn og kvinner kunne altså bli sjamaner. Men de mektigste sjamaner har ofte vært personer som verken var menn eller kvinner, men et «tredje kjønn».[130] Blant nordamerikanske indianere kan fenomenet *berdache* noen ganger ses i sammenheng med sjamanistiske praksiser. Berdachen kan beskrives som en person, vanligvis en biologisk mann som var anatomisk normal, men som kledde seg som en sosial kvinne, utførte kvinnearbeid og gikk inn i den sosiale kvinne-

rollen for å skifte kjønnsstatus. Kjønnsskiftet var ikke fullstendig, men kunne være en bevegelse mot en mellomstatus som kombinerte sosiale roller knyttet til menn og kvinner: «Rather than homosexuals' becoming berdaches, many berdaches, perhaps most of them, became homosexual; but their sexual partners were always nonberdaches. ... Yet if often accurate, the assumption that berdaches were homosexual is oversimplified. Like their other attributes, sexual behavior was variable and very complex.»[131]

Berdacher, eller mer nøytralt «two-spirited people»,[132] var menn som opptrådte som kvinner, eller kvinner som opptrådte som menn. «Two-spirited people» kunne ta seg en ektefelle som var av samme biologiske kjønn som ham eller henne selv, men som altså tilhørte en annen kjønnskategori sosialt sett. Mektige sjamaner levde av og til i det som vi i dag vil karakterisere som et homoseksuelt samliv.

«Two-spirited people» er personer som identifiserer seg med det sosiale kjønn som er det motsatte av hans eller hennes biologiske kjønn. Folk med «to sjeler» er skeive/*queers*, men ikke nødvendigvis homoseksuelle. Dette kan minne om transvestittisme, men har en dypere kulturell mening og er ikke kun uttrykk for individuell seksuell legning. Forvandlingen skulle i noen tilfeller kunne bedre kontakten med det hinsidige og slik trygge gruppens eller stammens eksistens. En «to-sjelet» persons *visjoner* sto sentralt hos flere stammer. Månen, som ble ansett for å representere det kvinnelige, ble sett på som en viktig inspirator. Termen for «to-sjelet» person blant noen stammer betydde rett og slett «instructed by the moon», altså «månens elev».[133] Åke Hultkrantz skriver i en kommentar til Callender og Kochems artikkel følgende: «... vi anser jakten på visjoner som en slags 'demokratisert sjamanisme'. Kjønnsskifte er et fellestrekk ved både jakten på visjoner og sjamanisme. Slik sett er det mulig å se amerikansk 'berdachism' som en variant av en eldre sjamanistisk praksis.»[134]

Den norske folkloristen Ronald Grambo ser på rituelle kjønnsskifter som et kulturelt og religiøst trekk importert fra Sibir til det norrøne området. Han fremholder at kjønnsskifte aldri spilte noen større rolle ved den norrøne kultutøvelsen fordi det ble betraktet som umandig.[135] Ifølge Grambo skulle *ergi* således representere et fremmedelement i den

norrøne kulturen og ble derfor foraktet. Men igjen melder spørsmålet seg: Hvorfor skulle man da holde den *arge* Odin som den største av alle guder?

Mannlige utøvere av seid som iførte seg kvinneklær og opptrådte *queer*, ble muligens oppfattet som mektigere enn de *streite* seidmenn. Det er også grunn til å spørre om det ikke eksisterte et tredje kjønn i den norrøne forestillingsverden, kalt *seiðberendr*. *Seiðberendr* kunne ha spilt en lignende rolle som de «to-sjelede» personene blant de nordamerikanske indianere og transvestitt-sjamanene i Sibir. Sjamanen og seidmannen tilhørte verken det mannlige eller det kvinnelige kjønnet, men en tredje kategori.[136]

II) Betegnet ergi *det ekstatisk ukontrollerte og/eller invaderende ved seiden?*

Strömbäck[137] argumenterer for at det er mulig at «nordborna» oppfattet selve det ekstatiske ved seiden som *ergi*. Jeg forstår Strömbäck dithen at han oppfatter «det ukontrollerte» som assosiert med kvinnelighet. Underforstått at det å overskride grensene for det «normale» kunne være akseptabelt for kvinner, men ikke for menn. Det er mulig man her implisitt hentyder til den kristne dikotomien om at menn assosieres med kultur/det rene og kvinner med natur/det urene. En slik kategorisering kan være en moderne oppfinnelse med utspring i den jødisk-kristne forestillingsverden, og har lite å gjøre med nordboernes kategorisering av verden. Innenfor norrøn mytologi og kultur er det et fravær av urenhetsforestillinger knyttet til kvinners biologiske funksjoner.[138] For eksempel ble ikke kvinnelig seksualitet og fødsel betraktet som noe urent. Det var først i den kristne middelalderen at kvinner ble oppfattet som urene i en periode etter fødsler.

Makt og kontroll var, som tidligere nevnt, knyttet til det maskuline i den norrøne kulturen. Det er mulig at Strömbäck har slike forhold i tankene når han påpeker det «kvinnelige» ved det ukontrollerbare. Men en ekstase kunne jo frembringes for å oppnå maskuline verdier, som eksempelvis ære i strid. Berserkene var ikke spesielt kontrollerte. Villskapen hadde imidlertid en hensikt og var slik sett under en slags kontroll. Det samme kan sies om seiderens transe eller ekstase.

Det er helt tydelig at Strömbäck føler et visst ubehag ved å måtte ta opp fenomenet *ergi*. Til tross for at den største sjamanen av dem alle, Odin, ved flere tilfeller skal ha opptrådt i kvinneklær, toner Strömbäck ned argskaps-aspektet ved den norrøne seiden. Dette henger nok mer sammen med 1930-tallets syn på homoseksualitet og gender-grenser enn på tabuområder i det norrøne samfunn.

Den australske filologen Margaret Clunies Ross[139] tenker seg at seiden er beheftet med *ergi* fordi seideren måtte være villig til å miste kontrollen gjennom å la seg «penetrere» av hjelpeånder. Clunies Ross argumenterer for at den som i en seidseanse blir invadert av hjelpeånder, opptrer passivt. Den passive rollen i seksuelt samkvem var, som tidligere nevnt, sterkt fornedrende for en mann. «In each case, of homosexuality and of sorcery, a man who was 'entered' in this way must have been considered symbolically feminised.»[140]

Igjen må berserkene nevnes, disse var invadert av dyriske krefter, og iført sin bjørneham ble de ikke ansett som kvinneliggjorte. Å skape seg om til en annen gjennom drikk eller annen rus var ikke ansett for umandig. Heller ikke «uteseta» var forbeholdt den feminine sfære. Dessuten er det ingenting som tyder på at seideren spilte en utelukkende passiv rolle under seansen. Gjennom gester, klesdrakt og sang var seideren selv en aktiv, faktisk den førende aktøren under en seidseanse, jfr. seiden på Herjolvsnes.

III) Betegnet ergi *det pinefullt, dels seksuelt, ekstatiske ved seiden?*

Odins viktigste sjelereise var da han fór til dødsriket for å hente kunnskap symbolisert ved runer. Odin lærte runer og trolldomssanger etter å ha ofret seg selv til seg selv gjennom å henge ni netter på et tre. Treet er trolig identisk med verdenstreet, Yggdrasil.[141] Han binder sin åttefotede hest Sleipne til treet. Den åttefotede hesten er sjamanismens hest *par excellence*; forestillingen om den finnes blant annet hos sibirske stammer, og alltid i relasjon til sjamanenes ekstatiske erfaringer.[142]

Odins hengeoffer i verdenstreet kan tolkes som en sjamanistisk initiasjonsrite. Såret av et spyd hang han på treet i ni netter. Det typiske for Odinsofferet er: «Skinnofferet, hengingen og gjennomboringen av kroppen med et spyd.»[143] Peter Buchholz ser på den smerte som Odin

påførte seg selv ikke bare som pine eller tortur i selvofferets tjeneste, men også som en måte å fremkalle den nødvendige ekstasen på, slik at reisen til Hel skulle bli mulig: «Overleveringen skildrer Odins pinefulle plager som den mest virkningsfulle teknikk for å oppnå ekstasen. Så effektive var plagene at det er pinen som egentlig gjør guden til gud (strofe 141). Først i en tilstand av fullbyrdet ekstase, etter ni dager med plager, oppnår Odin den nødvendige kunnskapen om magi, visdom og diktekunsten.»[144]

Då fór eg te fremjast
og frod verte
og vekse og finne meg vel.
Ord meg av ord
ord avla,
verk meg av verk
verk avla.
(*Håvamål*, strofe 141)[145]

Håvamål gir det inntrykket at det er gjennom «verk», en pinefull ekstase, at det guddommelige oppnås. Odins hengeoffer er helt i samsvar med sjamanismen på dette punkt.

Ergi innebærer alltid forestillinger om en seksualitet som avviker fra normen. Hva var det så med hengeofferet som var så argt? Buchholz vektlegger offerets ekstatiske mål, men hvilken form for ekstase dette kan ha vært, spekulerer han ikke over. Moderne sexologi har avdekket at innenfor spesielle miljøer, som tenderer henimot det sadomasochistiske og som definitivt kan karakteriseres som *skeive*, praktiseres en avansert form for sexlek der kvelningsfornemmelse er et vesentlig element. Menns seksuelle ekstase skal kunne forsterkes hvis lufttilførselen i utløsningsøyeblikket er redusert. Fornemmelsen av kvelning bidrar til å maksimere orgasmen. Denne farefulle sexleken, der aktøren faktisk henger seg, har ført til flere dødsfall fordi vedkommende blir kvalt.[146] Odin var ikke bare gud, han fremstilles også med et menneskes kropp, og menneskers fysiologi er ikke vesentlig endret de siste 30 000 år. Hengeofferet (se fig. 11, s. VII) kan ha sterke seksuelle implikasjoner

og var derfor klart beheftet med argskap. Det er kjent fra forskjellige kulturer at sjamanens ekstase blir eksplisitt identifisert som en orgasme.[147]

Adam av Bremens beretning (nedskrevet i perioden 1072–1080 e.Kr.) om blotgildene i Uppsala hvert niende år understreker at henging av både mennesker og dyr var en sentral del av norrøn kultutøvelse:

> Det ofres ni levende vesener av hankjønn, deres blod brukes til å forsone gudene. I ni dager feirer de med festmåltider og denslags ofringer. Hver dag ofrer de ett menneske – sammen med andre levende vesener, slik at det på ni dager blir ofret 72 levende vesener. Dette offeret finner sted ved vårjevndøgn. Kroppene henger de opp i en lund tett ved tempelet. Denne lunden er så hellig for disse hedningene at de tror at hvert enkelt tre i den er blitt guddommelig gjennom ofrenes død og forråtnelse. Der henger hunder og hester og sammen med dem mennesker. En kristen har fortalt meg at han har sett 72 slike kropper henge der, dyr og mennesker om hverandre. Som vanlig ved denslags offerhandlinger blir det sunget mange forskjellige sanger; de er uanstendige og bør helst forties.[148]

Det ofres ett menneske og sju dyr hver dag i ni dager, til sammen 72. Alle offerdyr er av hankjønn. Adam viker tilbake for å redegjøre for de sangene som ble sunget fordi disse var uanstendige. Jens Peter Schjødt har foreslått at de uanstendige sangene trolig hadde et seksuelt innhold, og at de derfor kunne være rettet mot fruktbarhetsguddommer som Frøy og Frøya.[149] Men hvis kvelningsfornemmelsene under hengingen også hadde seksuelle konnotasjoner, passer Adams opplysninger om de «uanstendige sangene» godt inn i hengeritualet. Trolig døde alle de dyr som ble hengt, men er det så sikkert at det var meningen at mennene skulle dø? Kanskje hengingen var et sjamanistisk initiasjonsritual der målet var å finne frem til den mektigste sjaman? Den største sjaman ble den som oppnådde den sterkeste ekstasen *og som overlevde*.

De uanstendige sangene var høyst sannsynlig av seksuell karakter,[150] og de skulle hjelpe sjamanaspiranten til å oppnå den nødvendige

ekstasen, slik at sjelereisen kunne foretas. Her var man ikke ute etter å kåre småsjamaner, men en som kunne måle seg med den største av dem alle, Odin. Målet med de store blotgildene hvert niende år var derfor å fremskaffe en ny mektig sjaman. Den norrøne betegnelsen på denne sjamanen kan ha vært *tul*. Den gamle *tul* ble muligens drept. Det kjennes fra andre mytologier at den eneste måten å overta yppersteprestens rolle på var å drepe ham, for eksempel var den eneste mulighet for å bli prest i Diana-tempelet ved Nemi-sjøen utenfor Roma, å ta livet av den fungerende presten.[151]

Adam av Bremen var ikke øyenvitne til blotfesten i Uppsala, og hans beretning er meget omdiskutert blant forskerne. Den svenske religionshistorikeren Anders Hultgård argumenterer for at det i Adams beretning finnes et betydelig innslag av konvensjonell kristen retorikk og randbemerkninger som kan være seinere tilføyelser.[152] Opplysninger om at det hvert niende år var en stor blotfest i Uppsala, kjennes også fra andre kilder. «Det finns inga skäl att betvivla Adams uppgift om Uppsala som en central kultplats.»[153] Et slikt syn imøtegås av den svenske historikeren Henrik Janson i en doktorgradsavhandling.[154]

Janson argumenterer for at Adams beretning om Uppsalablotet er en satirisk beskrivelse av gregoriansk religionsutøvelse. Han stiller spørsmål omkring *hvorfor* domskolemester og magister Adam skrev denne beretningen. Han fremholder at Adam bevisst bygde opp sin beretning som et ledd i en kampanje mot pave Gregor VII som lå i strid med den tyske keiser Henrik IV og den tyske kirke representert ved Adams foresatte erkebiskop Liemar. Janson peker på at en omfattende reising av runesteiner med kristent innhold i Uppland tyder på at landskapet var et sentrum for tidlig kristendom i Sverige. Det finnes rundt 1060 en kirkelig organisasjon i Mälardalen.[155] Disse kristne var imidlertid tilhengere av Gregor VII og derved ifølge Adam frafalne kristne, såkalte *paganos*. Janson argumenterer for at skildringen av tempelet, gudene og hengeofrene har sin bakgrunn i denne kirkestriden. Tempelet i Uppsala var grådighetens helligdom (Adam beskriver det som dekket av gull), hovmodet (Tor) sto i sentrum, flankert av raseriet (Wodan) og vellysten (Frøy med sin *priapus*).[156] Egenskaper som grådighet, hovmodighet, vellyst og raseri sto i motsetning til den rette tro representert ved erke-

biskop Liemar. Selv tallene 9 og 72 finner Janson har bibelske allusjoner. Tallet 9 står sentralt i kristendommen som syndefallets tall og Jesu død på korset i den niende timen. Tallet 72 er identisk med antallet slekter som danner verdens nasjoner, og tallet symboliserer derved åpenbaringen av Gud, forkynnelsen og mottakelsen av det kristne budskapet.[157]

Janson eliminerer Adams beretning som kilde til kunnskap om førkristen kult i Norden. Det er imidlertid klart at Adam hadde kunnskaper om den norrøne sed og skikk. Han nevner navn på guder, riktignok noe fortysket,[158] og han fremstiller henging av ofre i trær som et sentralt element i offerfesten. Adam antyder også at denne hengingen var beheftet med en viss uanstendighet. Jansons kontinentaleuropeiske tolkning av Adams beretning er ikke i stand til å bortforklare at det i beretningen finnes elementer som er kjent fra andre kilder om norrøn religionspraksis. Det er mulig han har rett i at Adam bruker disse forestillingene omkring norrøn kultutøvelse i en kirkepolitisk strid, men dette gjør dem ikke fullstendig uegnet som kilde til norrøne religionsforhold.

Hultgård er på sin side overbevist om at selv om enkelte detaljer i Adams beretning kan være feilaktige, var Uppsala likevel en sentral hedensk kultplass. Han tviler imidlertid på om opplysningene om menneskeofringene kan være korrekte, fordi man ikke finner tydelige arkeologiske spor etter slike ofringer.[159] Men hvis det hele dreide seg om skinnoffer i form av initiasjonsritualer, skulle jo sjamanaspiranten helst ikke dø. Slik kan de manglende arkeologiske spor forklares.

En annen kilde til opplysninger om ofring av mennesker, er Thietmar av Merseburgs krønike nedskrevet i 1012 om danenes offerfester i Lejre. Han forteller at 99 mennesker, sammen med hester, hunder og haner i stedet for falker, ble ofret hvert niende år. Ifølge Britt-Mari Näsström var Thietmars kunnskaper om nordboerne mer basert på «hörsagen» enn førstehåndsopplysninger.[160] Adams og Thietmars beretninger er ikke pålitelige når det gjelder detaljer. Men sammen med andre opplysninger som finnes om nordboernes hang til hengeoffer fra Prokopios' tid på midten av 500-tallet e.Kr. og fremover, bekrefter Adam og

Thietmar at det blant de kristne i middelalderen utenfor Norden fantes sterke forestillinger om at nordboerne drev med en slags ofring som innebar at mennesker ble hengt i trær. Om disse menneskene virkelig døde, eller om hengingen også kunne være et innvielsesritual er et åpent spørsmål. Adam oppgir at ofrene skulle råtne i lunden. Han er altså sikker på at alle døde. Ut fra det som vites om Odins hengeoffer, er det en mulig tolkning at det slett ikke er sikkert at alle døde eller at det var meningen at de skulle dø. Odin døde ikke, han ble vismann og sjaman.

Odins selvoffer har likhetstrekk med de initiasjonsriter som unge sjamaner måtte gjennom. Hengeofferet kan tolkes som et innvielses- eller initiasjonsritual. Med utgangspunkt i van Genneps og Turners modeller kan forholdet mellom det «hinsidige» og guder (som bor i Åsgard) og mennesker (som bor i Midgard) i den norrøne verden se slik ut:

Transformasjoner

Fremtiden ⇐ de dødes verden ⇔ /////Kontaktsone///// ⇔guders og menneskers verden

Ekstase

Dette forslaget harmonerer med både van Genneps og Turners. Her legges det vekt på at i den antistrukturelle liminale fasen er transformasjonen og ekstasen vesentlig. Selv den største gud av dem alle måtte foreta overskridende handlinger for å få kontakt med verden hinsides både Åsgard og Midgard. Hengeofferet er den mest kraftfulle transformasjon i norrøn religionspraksis.

Odin oppnådde kunnskap om runene gjennom en transformasjon som innebar verk og ekstase. Fortellingen om Odins ekstatiske hengeoffer utgjør den ideale transformasjon som alle store seidere og sjamaner måtte gjennomgå for å oppnå den nødvendige kunnskap. Ekstasen frembrakt via henging kan ha vært av seksuell art og beheftet med ergi. Det er påfallende at den kristne sagaskriveren Snorre Sturlason ikke nevner Odins hengeoffer med et ord.[161] Snorre var ellers godt informert når det gjaldt de hedenske guders gjøren og laden. Men Odins viktigste sjelereise omtales ikke av Snorre. Kan det være fordi hengeofferet innebar noe som for en kristen rett og slett var unevnelig?

Odin og tulen

Tul betyr taler eller skald. Jeg har tidligere nevnt at sjamanen kan ha vært en person med spesielle tale- og sanggaver. I *Håvamål* forekommer i strofe 111 termen *þular stóll*, tulens stol. «Nå er det tid for å tale på tulens (talerens) stol, ved Urds brønn …»[162] I strofe 80 omtales en *fimbulþulr*, altså en stor-tul. Denne skikkelsen er antagelig Odin.[163] Den største *tul* var Odin selv. På en runestein datert til 800-tallet fra Snoldelev i Danmark brukes termen *tul* på en slik måte at den kan betegne «en sakral verdighetstittel som en mann her i menneskenes verden kunne inneha».[164] Tulen kan i den norrøne sed og skikk ha vært en kultleder av høy sosial rang. I *Håvamål* (strofe 134) heter det at man ikke skal gjøre narr av den gråhårede tulen, og ofte er det godt som de gamle kveder.[165]

I Eddadiktet *Vavtrudnesmål* omtales den kunnskapsrike jotnen Vavtrudne som tul (strofe 9). I Beowulf-kvadet opptrer en mann ved navn Unferth som kalles *tyle*. Unferth er verbalt ubehøvlet overfor Beowulf da han besøker kong Hrothgars hall for første gang. Tyle Unferth opptrer som en rådgiver for kongen, og stiller de kritiske, ja utfordrende, spørsmål til Beowulf som kongen selv kunne ha tenkt seg å stille.[166] En mulig tolkning er at *tylen* i Beowulf-kvadet spiller narrens eller «el gracioso»s (skjemtefigur à la Sancho Panza, kjent fra den spanske gullalderlitteratur) rolle.

El gracioso kan stille alle de dumme, men også sannhetsavdekkende spørsmål. Tylen i Beowulf-kvadet er som tulen en som har rett til å tale, men i Hrothgars hall opptrer tylen på en måte som det ikke er kjent fra kildene at tulen gjør. *Tyle* og *tul* er ikke nødvendigvis betegnelser på en person som hadde identiske funksjoner.

Ottar Grønvik har i en nylesning av *Håvamål* argumentert for at det ikke er Odins hengeoffer, men en tuls som beskrives i diktets strofe 138–39.[167]

«Eg veit at eg hekk
på vindalt tre
netter heile nie,
med geir-odd såra
og gjeven Odin,
gjeven sjølv til meg sjølv
oppå det treet
som ingen veit
kvar det av rotom renn.»
(strofe 138)

«Ikkje braud dei bar meg,
og brygg ikkje;
ned eg nidstirde,
tok opp runer,
ropande tok dei,
ned att der frå eg fall.»
(strofe 139)

Grønvik fremholder at diktet skifter karakter, og han fremhever både filologiske og religionsvitenskapelige argumenter for at det er en «tul» som henger i treet og ofrer seg til Odin for å oppnå kunnskap. Strofene 111–164 er en enhet, og jeg-personen i denne delen av diktet er ikke Odin, men en «tul». Jeg-personen i forbindelse med hengeofferet er altså ikke Odin selv. Derved faller tesen om at det i *Håvamål* er Odin som ofrer seg selv til seg selv. Grønvik argumenterer for at guder kan vanskelig ofre seg selv til seg selv, fordi et offer krevet en ofrer, en/noe som ofres, og en offermottager.[168] Ofreren og mottageren av offeret kan, ifølge Grønvik, aldri være den samme.[169] Men hvis hengeofferet tolkes som et initiasjonsritual, er det ikke problematisk at subjektet og objektet for ritualet er identiske.[170]

Slik tenker Grønvik seg tulens hengeoffer: Tulen opplever en *unio mystica* med guden Odin, det vil si en intens følelse av sammensmelting med guddommen. Han går gjennom verk og ekstase for å få del i Odins visdom. Tulens hengeoffer er en etterligning av Odins opprinnelige offer. Grønvik tenker seg at tulen blir så utmattet at han i en slags transelignende tilstand føler seg i ett med Odin, og slik ofrer han seg selv til seg selv. Denne voldsomme pinen som tulen går gjennom, er siste stadium i en lang læretid hos en eldre og erfaren tul.[171] Gjennom hengeofferet innvies den nye tul i absolutte hemmeligheter. Altså et initiasjonritual. Spydmerkingen er en del av den pine tul-aspiranten må gjennom. Grønvik poengterer at det i strofe 139 fortelles at tulen tok opp runer (altså visdom), ropende, før han falt ned. Det dreier seg således om et skinnoffer.[172] Roping, kauking og synging (galder-galing) var en del av ritualet. Det er ifølge Grønvik slike skinnoffer som Adam av Bremen beretter om fra Uppsala.

Mens jeg ovenfor har argumentert for at det dreier seg om en farlig seksuell praksis for å oppnå ekstastiske tilstander, ser Grønvik for seg at tulen som skulle bli innviet, ble hengt opp i treet med rep rundt livet og under armene.[173] I løpet av ni døgn uten mat, og sannsynligvis med lite å drikke, kommer så tul-aspiranten i en tilstand av transe som tilsvarer det ekstatiske. I denne tilstanden oppnås den nødvendige visdom.

Når dette foregår, følger sannsynligvis den gamle tulen sin aspirant med våkent blikk. Han viker ikke fra sin unge tul. Kanhende sitter han under den hengte i dyp konsentrasjon for å bistå sin lærling. Å sitte under hengte var trolig en måte å skaffe seg kunnskap på. Det må være denne formen for kunnskapstilegnelse poet og biskop Bjarni Kolbeinsson viser til når han poengterer at han som er biskop, og altså en kristen leder og lærer, ikke sitter under hengte.[174] Bjarni forsikrer, i en tekst nedskrevet tidlig på 1200-tallet, at han ikke ble klok av å sitte under fosser, han drev aldri med trolldom, og ikke på noen måte lærte han diktekunsten ved å sitte under de hengte. Den tid er forbi. Dessuten var det å sitte under hengte på det strengeste forbudt i kristen tid. Likevel må dette ha vært en meget kjent læreprosess for personer som skulle være bindeledd mellom det guddommelige og menneskenes verden. Så sterk var denne tradisjonen at biskopen så seint som på 1200-tallet fant det nødvendig å understreke at slikt noe drev ikke han med.

Beretninger om hengeoffer kjennes også fra kvad og sagaer. I *Gautreks saga* beskrives hvordan kong Vikar skulle henges i et mykt rep av kalvetarmer. Meningen var slett ikke at kongen skulle dø. Det skulle være et skinnblot/offer. Starkad forsikrer kongen om at galgen er ferdig, og den ser ikke altfor farlig ut. Men galt går det. Den smidige greinen som repet er festet i, blir til et spyd da Starkad slipper den med ordene «nå gir jeg deg til Odin». Kalvetarmene strammer seg til et tykt rep. Og der dør kong Vikar.[175]

Det urnordiske ordet *wiðu-hundaR*, som kan tolkes som «høvdingen i treet», tyder på at høvdinger kan ha underkastet seg slike hengeoffer for å oppnå sin status som høvding og store blotmenn.[176] Om den mektige høvdingen Raud den ramme på Godøy i Saltfjorden skriver Snorre: «Raud var en steinrik mann og holdt mange huskarer; han var

mektig, en svær flokk finner (samer) hjalp ham straks når han trengte det. Raud var svær til å blote og kunne mye trolldom.»[177] Raud var rik, omgitt av en stor flokk menn, deriblant samer som han kunne spørre om hjelp. Snorre kan tolkes dithen at samene hjalp Raud med trolldomskunster når det var nødvendig. Her antydes en forbindelse mellom norrøn sed og skikk og samenes, på Snorres tid, velkjente kunnskaper om all slags trolldom. Det er viktig å legge seg på minnet at det ikke fantes noe formelt skille mellom kultisk (sakral) og verdslig makt innenfor den norrøne sed og skikk, slik det var i kristen tid. Derfor kan Rauds rikdom og hans evner som stor blotmann ses som to sider av samme maktutøvelse.

Grønvik fremholder at selv om det ikke er Odins hengeoffer som er beskrevet i *Håvamål*, så er det til overmål klart at Odin en gang hengte seg i Yggdrasil for å hente runer og kunnskap. Verdenstreets navn betyr som nevnt Odins hest. Grønvik sier det slik: »*Yggdrasill* må altså ha vært forstått som det tre (asken) Odin hang i. Siden ordet alltid brukes slik i den gamle dikting, blir det et sikkert bevis på at de gamle tenkte seg at Odin en gang i en mytisk fortid hadde hengt i verdenstreet, kanskje som en innvielse til sin gjerning og stilling blant gudene.»[178] Odin har tilnavn som *Hangi* (den hengte), *Váfuðr* (dingleren, han som dingler i galgen), *Geiguðr* (den i galgen dinglende) og *Viðurr* (han som oppholder seg i treet). Skaldene hadde en klar forestilling at Odin var både «den hengte» og «de hengtes gud».

Grønvik betrakter hengeofferet som en «initiasjons- eller innvielsesritus»,[179] men han bruker ikke begrepet sjamanisme. Det er imidlertid liten tvil om at også Grønviks tolkning av hengeofferet kan forstås som en klassisk sjamanistisk praksis. For vår forståelse av hengeofferet som fenomen spiller det ikke så stor rolle om *Håvamål* omhandler en tuls hengeoffer eller Odins hengeoffer. I *Håvamål* beskrives hengeofferet slik det skal gjøres. Hvis det er slik at tulen er den hengte og ikke Odin, så kan vi være ganske sikre på at modellen er Odins hengeoffer. Tulens hengeoffer var en etterligning av Odins hengeoffer. Om det er originalen eller etterligningen som beskrives, er ikke så viktig for vår generelle forståelse av hengeofferets meget vesentlige betydning i den norrøne sed og skikk.

På øya Askrova i Flora (Sogn og Fjordane) fant man i 1945 i ei steinrøys en runestein med innskriften *wiðugastiR*, som betyr «skog-gjesten» eller «gjesten i treet».[180] Denne runesteinen lå i ei røys som blir tolket som en rest av ei gravrøys. I denne røysa ble det også funnet et spinnehjul. Grønvik tolker det derfor slik at den gravlagte var en kvinne, mens navnet *wiðugastiR* viser til den mannlige runemesteren som ristet runene. Men hva om en tolker det slik at det var *wiðugastiR* selv som var gravlagt der? Han hadde i livet vært en mektig sjaman/tul og seidmann. En overskridende skikkelse også når det gjelder seksualitet og kjønn. Hva var mer naturlig enn at han fikk med seg i graven både sitt mannlige navn og en attributt, spinnehjulet, som et tegn på sin sjelelige androgynitet som sjaman og visjonær.

Tolkning av Odin og hengeofferet

I det foregående er seiden fortolket som en sentral del av norrøn sed og skikk. Vanligvis er seiden og seiderne betraktet som marginalfenomener knyttet til kvinner og foraktede menn. Odins rolle som den mektigste seidmann er imidlertid umulig å forstå hvis seiden utelukkende betraktes som et marginalt fenomen knyttet til omreisende volver og *arge* menn. Seidens *arge* og ekstatiske karakter var ikke bare tabubelagt i den kristne middelalderen, også forskere som har arbeidet med problemfeltet fra 1800-tallet og fremover, har tonet ned seidens betydning i den norrøne sed og skikk. Vikingenes hovedgud kunne rett og slett ikke være en pinlig avviker på det seksuelle området.

Hengeofferet kan forstås som det viktigste initiasjonsritual[181] for å bli en kraftfull seidmann, og det er trolig at hengeofferet innebar sterke seksuelle innslag som både hedninger og kristne oppfattet som *ergi*. Adam av Bremen syntes fra sitt kristne perspektiv at det hele var fylt av blod og uanstendig skråling. Han begrep ingenting av den kulturelle og religiøse konteksten som ofringene var en del av. Denne argskapen var imidlertid helt nødvendig for at stammen skulle overleve. Uten en kraftfull sjaman med gode kontakter både i dødsriket, det hinsidige og med tider som skulle komme, var stammen fortapt. Uten det skeive, det som avvek fra normen, gikk det lukt mot Ragnarok. Det er ikke som

Czaplicka tror at sjamanens privilegerte stilling tillot seksuelle eksesser; seidmannens privilegerte stilling var grunnlagt på evnen til å foreta kraftfulle seksuelle eksesser. I likhet med Niels Christian Brøgger er jeg av den oppfatning at Strömbäck underkommuniserte de seksuelle aspekter ved seiden: Det legges «for liten vekt på det vesentligste punkt som understrekes så sterkt i Snorres fortelling om Odin som seidmann, og likeledes i Lokesenna: at seiden hadde tilknytning til det vesentlig mannlige og kvinnelige, at den med andre ord berørte seksuallivet».[182]

I både norrøn mytologi og i sagatekster finnes mange eksempler på at når menn praktiserte seid, kunne de beskyldes for ergi. Og seidmenn kunne få en ublid skjebne, eksempelvis seidmennene som ble satt ut på Skratteskjær, og som druknet ved flo sjø (se fig. 12, s. IX).[183]

En person som ble kalt *seidskratti* var per definsjon arg.[184] Det å gjøre noe som ble betraktet som kvinnearbeid, eksempelvis å melke kyr, var nok til å bli beskyldt for ergi. Å antyde at en mann hadde gått i kvinneklær, kunne føre til blodige feider. Fra mytologiens verden fortelles det i *Trymskvida*[185] om Tors anstrengelser for å få tilbake sin stjålne hammer. Da Tor skulle reise til Jotunheimen for å hente hammeren, må han kle seg ut som kvinne fordi tussedrotten Trym bare vil gi fra seg hammeren hvis han får Frøya til kone. Men Frøya vil slett ikke gifte seg med Trym, og Heimdall og Loke overtaler Tor til å iføre seg kvinneklær. Tor er skeptisk, han er redd gudene heretter skal kalle ham argr. Til tross for dette kunne altså Odin, krigernes og berserkenes gud, til stadighet overskride den samme grensen. Visstnok ble han hånet av Loke for sin «kjerring-gjerd»,[186] men Odin var mer populær enn sleipingen Loke, som blant annet forårsaket Balders død gjennom skitne knep.

Forskerne har hovedsakelig vært enige om at kjønnsrollemønsteret i den norrøne mytologien hadde meget klare grenser mellom mannsaktiviteter og kvinneaktiviteter. Forakt og æreløshet ventet den gud som brøt med normene for kjønnenes oppgaver. Hvordan var det mulig at krigsguden også kunne være den største seidmann? Hvorfor kunne Odin drive med kvinneting uten å miste sin posisjon som krigens og krigernes gud? Det virker ufattelig at Odin kunne holde på sin posisjon

som den mektigste av alle norrøne guder til tross for sin argskap. Odins rolle som seidmann, og derved som sjaman, må derfor ha blitt oppfattet som uhyre viktig i den norrøne kosmologien, så viktig at selv argskap kunne tolereres. Turville-Petre forklarer Lokes mange kjønnsskifter slik: «Kjønnsskifte var kanskje akseptabelt, eller til og med påbudt for prester ved visse kultiske handlinger, såkalt *muliebri ornatu*, følgelig må slike kjønnsforvandlinger, i alle fall i tidlige tider, vært praktisert blant gudene. Men det som er tillatt for guder og prester, er ikke nødvendigvis passende for lekfolk.»[187] Den mektige Odins sjamanisme må forstås på samme vis. Odins kjønnsforvandlinger var hellige handlinger innenfor et guddommelig og kultisk univers.

I det hedenske norrøne kosmos var ofringene, og derved frembringelsen av en ny kraftfull sjaman, helt nødvendig for at stammen skulle overleve. Odin-skikkelsen forkroppsliger en androgynitet som tenderer mot «det skeive». Begrepet skeiv beskriver imidlertid *ikke* en form for seksualitet som er identisk med det som i dagens vestlige kulturelle og historiske kontekst betegnes som homoseksualitet. Fortiden er et annet sted, et fremmed land, og norrøne forestillinger omkring seksualitet er på mange måter annerledes enn moderne, vestlige forestillinger omkring seksualitet. Våre forestillinger omkring kropp og seksualitet, påvirket gjennom tusen år av kristendom og preget av læren om åndens hegemoni over kroppen, er i globalt og historisk perspektiv uvanlige. Andre kulturer har hatt andre holdninger til seksualiteten, derfor er det viktig å være åpen for at også den førkristne norrøne kulturen kan ha vært annerledes på dette punktet.[188]

Odins argskap besto ikke bare i at han var en gud som krysset kjønnsgrenser som det passet ham. Nødvendigheten av seksuelle eksesser for å komme i ekstatiske tilstander var også betraktet som ergi. Odin-skikkelsens tilsynelatende paradoksale roller som både den største krigsgud (mandighet) og den mektigste seidmann (umandighet/kvinnelighet) forenes i krigerens ekstase, som var berserkergangen, og seiderens ekstase som var sjelereisen. Seiden er både kjønnsoverskridende og en fallisk ekstatisk praksis. Hvis det slik som forskere tidligere har hevdet at eldgammel fruktbarhetskultus levde videre i falloskult, så kan ikke dette sies å være en lokal kult som eliten ikke brydde seg om.

Bindeleddet og formidleren (mediatoren) mellom den gamle fruktbarhetskulten og den nye elitistiske krigerkulten er nemlig den mektigste guden av dem alle, Odin.

Stammens overlevelse var avhengig av at den kunne finne en mektig sjaman/seidmann blant sine egne som kunne skaffe kunnskap, få kontakt med forfedrene, se inn i fremtiden og foreta sjelereiser. Å være sjaman er trolig verdens eldste «yrke».[189] Sjamanen var en spesialist på ekstatiske transer og forvandlinger som kombinerte roller som spåkvinne/spåmann, formidler mellom fortid og fremtid, døden og livet. Sjamanens rolle var ikke bare transcendental, men hadde også en rekke praktiske funksjoner, eksempelvis Lillevolva Torbjørg på Herjolvsnes som bidro til at misvekst og uår tok slutt. Ofte kunne den mektigste seidmann/sjaman og den mektigste høvding eller gud være en og samme person. Når det gjelder sjamaners og seidmenns kjønnsoverskridende evner og atferd, må konklusjonen være at *den androgynitet og skeivhet som ble foraktet i det daglige, var helt nødvendig for kontakten med det guddommelige.* Androgynitetens guddommelige karakter er kjent fra mange religioner og kulturer. Odin *måtte* være en skeiv gud, bare slik kunne verden fortsette å eksistere. Ironien er at det som tilsynelatende avviker fra den norrøne ethos, ser ut til å være helt sentralt for å opprettholde et «normalt» norrønt verdensbilde.[190]

Den tabubelagte seiden

Forskere i norrøn filologi, arkeologi, historie etc. har kjent til Odins argskap helt siden de humanistiske fag kom til som akademiske disipliner på 1800-tallet. De fleste har imidlertid ikke lagt noe særlig vekt på Odins rolle som den største seidmann. Helt klart er det at de syntes det var vanskelig å skrive om dette. Den første artikkel skrevet av en nordmann som tok for seg *ergi,* ble publisert anonymt i et tysk tidsskrift.[191] Seinere ble fenomenet omtalt under fullt navn, men enkelte forskere fant det naturlig å meddele seg på latin eller gresk i visse avsnitt hvis emnet skulle omtales.[192] Det er velkjent også når det gjelder studier av antikkens grekere at man iherdig forsøkte ikke å oversette i direkte termer «the unspeakable vice of the Greeks».[193] De humanistiske viten-

skapene kom til i den viktorianske tidsalder. Både historiefaget og arkeologien ble brukt som viktige byggesteiner da det moderne demokratiet og Europas nasjonalstater ble til. Det var de rene røtter, likhet og identitet med fortidens mennesker som ble vektlagt i demokratiets og nasjonsbyggingens ånd; slett ikke forskjeller, annerledeshet og fortiden som et fremmed land. Forskerne kjente nok til at nordboernes viktigste gud hadde et delvis «annerledes» forhold til seksualitet, men de likte det ikke.

Nye studier omkring kjønn og seksualitet, eksempelvis skeiv teori, har åpnet opp for et mangfold av perspektiver på menneskelig seksualitet, perspektiver som hjelper oss med å overskride tilsynelatende motsetninger, til å se både/og, samt til å tenke ikke i absolutter, men komplementært. Odin var verken homoseksuell eller heteroseksuell. Han var sjaman, og i likhet med mennesker som var sjamaner, måtte han derfor overskride grensene for virkelighetens gjennomsnittlige aksepterte normer for seksuell atferd. Verdens videre eksistens var avhengig av Odins skeive karakter.

7 Norrøn seid og samisk sjamanisme

Diskusjonen omkring den norrøne seidens sjamanistiske eller ikke-sjamanistiske karakter har, som vist i forrige kapittel, vært langvarig og omfattende. Forskerne har imidlertid vært overveiende samstemmige når det gjelder førkristen samisk religion og religionspraksis: Sjamanen, hjelpeånder, frisjelen, sjelereisen, ekstasen/transen, divinasjoner og helbredelse er helt sentrale elementer i samisk «sed og skikk». Samisk sjamanisme har alltid blitt studert i sammenheng med den arktiske cirkumpolare sjamanisme,[1] der den sibirske utgaven betraktes som den klassiske.[2] Det er mulig at de første tegn på sjamanisme i Nord-Norge og Sápmi[3] er uttrykt gjennom hulemalinger i Nordland og helleristninger på Amtmannsnes i Alta.[4] Dette betyr at sjamanistiske ritualer kan spores tilbake til tiden rundt år 2000 f.Kr., det vil si i overgangsfasen mellom yngre steinalder (4500 f.Kr.–1800 f.Kr.) og tidlig metalltid (1800 f.Kr.–Kr.f.). Det er også mulig at den samiske skikken med å begrave mennesker i berg og ur har sammenheng med en sjamanistisk «verdensforståelse», der et sentralt punkt er en «rituell kommunikasjon og utveksling med de dødes verden».[5] Urbegravelser kan dateres tilbake til det første årtusen f.Kr., og denne gravskikken opphører ikke før på 1600-tallet.[6]

I det følgende skal jeg redegjøre for og diskutere hvordan likheter mellom den norrøne seiden og den samiske sjamanismen kunne fungere som ideologiske møtesteder mellom norrøne og samiske kulturprosesser rundt år 1000 e.Kr. Arkeologiske funn og funnspredning antyder at det skjer en endring i forholdet mellom de norrøne og samiske folk når kristendommen konsolideres som eneste tillatte religion i de norrøne bosetningsområdene.[7] En bred gjennomgang av geografiske og kultiske

variasjoner innenfor samisk sjamanisme og religionsutøvelse ligger utenfor rammene av dette arbeidet. Likeledes må jeg avstå fra en omfattende kildekritisk undersøkelse. Det er likevel nødvendig å ta en kort metodisk omvei gjennom å presentere noen kildemessige overveielser.

Kilder og kildekritikk

Kildene til kunnskap om den førkristne samiske religionen er materiell kultur, heri inkludert arkeologiske funn, norrøne middelaldertekster og beretninger omkring samisk religionsutøvelse som 1600- og 1700-tallets kristne misjonærer nedtegnet. Forskning omkring samisk religionshistorie har stått sentralt i Sverige og Finland. Fra norsk side finnes det forskning omkring kulturminner som fortolkes som spor etter offerhandlinger og gravskikker.[8] Den samiske arkeologen Audhild Schanche fremholder at i «... Norge har den historiske og etnografiske sameforskningen vært orientert mot økonomi og økologi».[9] Det finnes ingen skriftlige kilder nedtegnet av samer som ikke var kristne eller påvirket av kristendommen.[10] I så henseende ligner den skriftlige kildesituasjonen på den som også gjelder for studier av den norrøne sed og skikk. Men i motsetning til ved trosskiftet hos de norrøne folk, tilhørte de kristne som fra 1600-tallet og fremover ville omvende samene, en annerledes og til dels fremmed kultur.[11] Mange misjonærer og prester hadde dårlige kunnskaper i de samiske språk.[12] Samene skulle omvendes til en luthersk symbol- og ritualfattig, tekstbasert kristendom som i løpet av 1700-tallet utviklet seg til en pietistisk form for kristendom og trosutøvelse. Misjonærene var ikke bare forkynnere, de var den eneveldige Statens, ved kongene i København og Stockholm, funksjonærer og forlengede arm. Statens militære og byråkratiske virkemidler kunne om nødvendig stå til misjonærenes disposisjon. Misjonærenes innberetninger om forholdene i samenes land må derfor også vurderes i forhold til statens øvrige undertrykkelsesmekanismer av en etnisk minoritet.

Misjonærene og prestene var interessert i teologiske spørsmål. Teologiske perspektiv slik de kjente disse fra kristendommen, var styrende for hvilke sider ved den samiske religion de undersøkte. Eskatologiske

(døds- og endetids-) forestillinger ble vektlagt, fordi eskatologien er viktig innenfor kristendommen.[13] Presten Thomas von Westen[14] beskrev de sider ved den samiske religion og religionsutøvelse som han fant mest avvikende fra kristendommen, og derved mest avskyelige. Samene kunne også bli truet og/eller torturert til å fortelle om sine religiøse ideer og kultpraksiser.[15] Å hevde at misjonærenes beretninger om førkristen samisk religion og religionspraksis er filtrert gjennom en kristen fundamentalistisk verdensforståelse, fremstår som en mild beskrivelse av de faktiske forhold. Til tross for dette inneholder misjonærenes beretninger detaljerte opplysninger av stor kildeverdi. Ifølge Schanche henger dette sammen med at det var viktig for misjonærene å forstå samenes religiøse tradisjoner for å kunne bekjempe dem.[16] Misjonærene måtte bruke både øyne og ører, de kunne ikke bekjempe noe de ikke visste hva var, og de skrev derfor ned mange av sine iakttakelser.

I sin doktorgradsavhandling legger den svenske religionshistorikeren Håkan Rydving vekt på de regionale variasjoner som finnes i de samiske bosetningsområdene.[17] Han viser til at misjonærene ofte brukte folk som var *noaider* (samiske sjamaner) som informanter når det gjaldt samiske religionsforhold. Det var helst de mannlige noaidene misjonærene kom i kontakt med. Her oppstår et representativitetsproblem fordi en enkelt noaides utsagn ikke kan sies å gjelde for folk flest.[18] Det er mulig at ikke-noaiders religion og religionspraksis kunne avvike fra den enkelte noaides. Dessuten avvek kvinnelige noaiders kultutøvelse fra de mannliges.[19] For kvinnene var dessuten trosforestillinger knyttet til gudinneskikkelser, eksempelvis *Sarakka*, som skulle være til hjelp ved barnefødsler, trolig viktigere enn for menn.[20] Arkeologiske undersøkelser av gjenstandsmateriale knyttet til offerplasser og urbegravelser har avdekket forskjeller mellom en mannlig og kvinnelig hellig sfære. Audhild Schanche fremholder:

> «Gjenstander forbundet med jaktritualer var tabu i de underjordiske gudinners verden, mens gjenstander forbundet med de kvinnelige guder kunne legges på offerplassene sammen med gjenstander fra den mannlige gudeverden. I gravritualene måtte symboler assosiert med det mannlige ikke forekomme, mens

det samme ikke gjaldt for den kvinnelige gudeverden i offerritualene.»[21]

Kulturelle variasjoner innenfor hva som utad har fremstått som én samisk kultur, er ofte underkommunisert i forskningen. Eksempelvis var forekomsten av noaide-trommer ulik i forskjellige områder; trommer var mer vanlige i sør enn i nord. Offerstedenes utforming varierte også. Guder som ble dyrket i ulike områder, hadde både forskjellige navn og funksjon.[22] Rydving er, til tross for sitt regionale variasjonsperspektiv, ikke fullstendig uenig i følgende utsagn fra Bäckman og Hultkrantz: «Vi har grunn til å tro at det finnes en felles grunnstruktur når det gjelder religion i hele Sápmi. Sjamanisme er et dominerende trekk, det samme er ofringer til de livgivende krefter.»[23] Rydving ser imidlertid på religiøs variasjon som et *kontinuum*, en prosess, der man må skille mellom lokale og generelle trekk og derfor starte med en analyse av lokale varianter.[24] Dette er en fornuftig metode. En slik omfattende analyse faller imidlertid utenfor rammene for dette arbeidet, og jeg må i fortsettelsen nøye meg med å ta utgangspunkt i Bäckman og Hultkrantz' utsagn om at sjamanismen[25] er et dominant trekk innenfor samisk religion og religionspraksis.[26]

Samisk sjamanisme – hovedtrekk

Et hovedtrekk ved det førkristne samiske verdensbildet er en tredeling av verden. Det finnes en øvre del for himler og himmelske guder (himmel), en midtre del for mennesker (jord), og en nedre opp-ned-verden som er de dødes land (underjorden). Disse tre verdener strukturerer inndelingen av – og tegnene på – noaidens tromme. Imellom disse verdener er det en form for interaksjon, og noaiden var den viktigste formidler mellom disse verdener og alle krefter i universet.[27] Noaidens hovedoppgave var å etablere en forbindelse mellom menneskene og maktene i kritiske situasjoner. Slike kritiske situasjoner kunne være sult, sykdom, isolasjon og i usikre tider angst for fremtiden.[28] Sjamanismeforskeren Mihály Hoppál legger vekt på at sjamanen også kunne ha som oppgave å bevare en gruppes kulturelle identitet: «This role could

be defined as a mediation between the cultural heritage of the past and the present situation.»[29]

Den som skulle bli noaide,[30] ble kallet til sin oppgave. Ofte kunne noaide-aspiranten vegre seg mot dette kallet. Læretiden var hard og smertefull, Louise Bäckman fremholder: «I likhet med shamanen hos andra folk i det nordeurasiatiska området får nåjden en kallelsesvisjon och tvingas in i en 'andlig läroperiod', ofta under stora psykiska och fysiska påfrestningar.»[31]

Sjamanens læretid må betraktes som en *rite de passage* (se også fig. 13, s. IX). I den smertefulle læretiden befinner noaide-aspiranten seg i en liminal fase, der han eller hun innvies i – og oppnår – ny kunnskap om forbindelser mellom de ulike verdener. Når en ny noaide skal velges ut, må han eller hun møte sine *gadzer* (hjelpeånder) i total isolasjon. Både fysisk og mentalt kan noaide-aspiranten bli satt på store prøver. Prøvelsene skal mane frem gadzene. Uten gode hjelpeånder, ingen mektig noaide. En dyktig noaide hadde dessuten usedvanlige evner når det gjaldt å oppnå ekstaser eller transer.[32]

Forskerne har antatt at slike liminalfaser ikke fant sted når det gjelder «utdannelsen» av norrøne seidere og volver.[33] Jeg har i forrige kapittel argumentert for at hengeofferet kan fortolkes som en dramatisk rite de passage; en «performance» som seid-aspiranter måtte gjennomgå. Også det å «sitte ute» kan fortolkes som en visjonær liminalfase, der volven/seideren innvies i hemmelig viten.

Et generelt trekk ved førkristne samiske trosforestillinger er at alle levende vesener, mennesker og dyr, har minst to sjeler.[34] Den ene sjelen knyttes til den fysiske kroppen og står i nær forbindelse med denne. Den andre sjelen er en frisjel som er forbundet med det levendes aller innerste vesen. Frisjelen kan forlate kroppen, omskape seg i en annen ham, og fare langt av sted. «Frisjälen er människans immateriella jag.»[35] Frisjelen kan oppfattes som en vokterånd. Også dyr har en kroppsjel og en sjel som kan forlate kroppen. Noaiden kan med egen kraft løsrive frisjelen fra kroppen og slik dra på reiser for å hente kunnskap, jfr. Odins hengeoffer. Forestillingen om at menneskene har flere sjeler, har store likhetstrekk med de norrøne sjelsforestillingene. Det norrøne førkristne ordet for sjel var *ǫnd*. Ordet har samme etymologiske rot som «ånde» (puste).[36]

Ifølge de norrøne sjelsforestillingene hadde alle mennesker en ytre sjel, en «fylgje», som hadde dyreham. Også hugen, det vil si tanken, kunne ferdes i dyreham utenfor menneskets kropp. Hugen kan også forlate mennesket når det sover. Det er dette som skjer når mennesker drømmer. Den som mistet hugen sin, gikk fra forstanden. Forestillingene om frisjeler som reiste utenfor kroppen, er grunnleggende trosforutsetninger for sjelereiser og derved for sjamanismen i både norrøn og samisk sed og skikk.

Noaidens mektigste instrument er trommen (også kalt «runebomme»).[37] Den samiske mytologien omfatter guder og gudinner som knyttes til naturkrefter som solen, månen, vinden og torden.[38] Samenes høyeste gud er *Veralden Olmaii*[39] (verdensmannen) som gir liv og ånd til menneskene og opprettholder orden. Denne guden blir assosiert med en påle som holder verden oppe. Denne pålen kan forbindes med *axis mundi* (verdensaksen), jfr. verdenstreet Yggdrasil i norrøn mytologi.[40]

Historia Norvegiae (nedskrevet ca. 1170) utgjør den eldste kilden til en beskrivelse av en noaide.[41] Noaiden det fortelles om forsøker å vekke til live en kvinne som overfalt av fiendegand hadde falt om kull og oppgav ånden. Noaiden kalles «trollmann», noe som ikke er uvanlig i norrøne kilder som omtaler samiske sjamaner. Noaiden forberedte «vanheilage trolldomsgaldrar» (trolig var dette en form for joiking)[42] og løftet frem sin tromme som i Halvdan Kohts oversettelse beskrives som «eit lite kjerald (kar) på skap som eit såld, fylt med kvals- og reinsliknelse, med bindingar og små-ondrar (småski) og jamvel ei lita skute med årar». Noaiden danset og sang «trolldomgaldrar», så «datt han til slutt i koll, svart over heile kroppen som ein neger, med fròda om munnen lik ein galen mann, med magen sundsprengd, og gav endeleg ut ånda med stor gny». En annen noaide kom frem fra kulissene. Han gjorde det samme som den første, «men med ein annan utgang; for han reiste vertskona frisk oppatt».

Som forklaring på at det gikk så galt med den døde noaiden, sa den andre noaiden at idet frisjelen (ganden) var omskapt til en hval og fór gjennom en sjø, var han så uheldig at han støtte på fiendeganden som var omskapt til spisse påler på havbunnen. Pålene skar seg gjennom magen på frisjelen og slik døde noaiden.

Forfatteren av den første «norgeshistorien» på latin omtaler samene som «vanhellige». Denne beskrivelsen av en ekstatisk helbredelsesseanse ligner mye på seanser som er beskrevet i langt seinere kilder. Religionshistorikeren Brita Pollan fremholder at dette «er et sikkert uttrykk for både en meget stabil praksis og en meget stabil fortolkningstradisjon».[43]

Hultkrantz har argumentert for at det er en sammenheng mellom økologiske forhold, levevis og religiøse forestillinger.[44] Tidspunktet for overgangen mellom en ren jeger- og samler-økonomi til en mer nomadisk livsform der den temmede reinen utgjør omdreiningspunktet for fjellsamenes livsform, er omdiskutert.[45] Dessuten sluttet ikke de grupper av samer som ble bofaste langs eksempelvis fjordarmer i Nordland og Troms, å leve av jakt, fangst, fiske og samlervirksomhet. Det samme gjelder for de nomadiske samene som fulgte sine tamreinflokkers vandringer. Når det gjelder studier av ervervsøkonomiske grupper, kategorisert som jeger og samler eller nomadisk reindriver eller bofast fisker/bonde, er det klokt å tenke komplementært, i et både-og-perspektiv. Nomaden var også jeger og samler, den bofaste likeså. Den bofaste samens faste punkt i tilværelsen (eksempelvis bufinnene som omtales i norrøne kilder) var imidlertid annerledes enn jeger/samlerens, og den var annerledes enn for de nomadiske samene som fulgte sine tamme reinflokker.

Hultkrantz har spurt seg om denne annerledesheten i form av bofast versus ikke bofast, jeger/samler versus nomade, fikk konsekvenser for samisk religion og religionsutøvelse. Hans svar er at det må ha skjedd minimale religiøse endringer ved disse ervervsøkonomiske overgangene: «For alle viktige formål ble den gamle jeger- og fiskerreligionen beholdt. Den 'nomadiske varianten' var muligens på fremmarsj, men hvis så var tilfelle, var resultatene av denne prosessen ubetydelige ved kristendommens gjennombrudd.»[46] Grunnene til dette er, ifølge Hultkrantz, at (1) en omfattende nomadisk livsform kom så seint (dvs. så nær opp til den kristne misjoneringsfasen) at den gamle religionen ikke ble endret.[47] (2) Fjellsamene utgjorde en minoritet som hadde god kontakt med andre samer med andre måter å livnære seg på. De skapte ikke en egen autonom religionsform. (3) Den førkristne samiske religionen hadde en konservativ karakter som var tradert ned gjennom generasjo-

ner. (4) Den sosiale strukturen endret seg ikke radikalt fra jeger/samler-fasen til nomade-fasen. (5) Heller ikke reinsdyrnomadene i Nordøst-Russland og Sibir endret religionsform selv om ervervsøkonomiske forhold ble endret fra en jeger/samler-økonomi til reinnomadisme.

Hultkrantz fremholder imidlertid som en mulighet at når de ville reinsdyrene ble færre, kunne det hende at sjamanistiske spådomsritualer ble viktigere. Det ble viktigere å kunne oppspore viltet via magiske spådomsteknikker. Det er mulig at noaidens bruk av trommen som divinasjonsorakel ble noe viktigere etter innføringen av nomadismen blant fjellsamene. Trommen som orakel fungerte slik at en liten ring eller peker beveget seg på trommeskinnet og stoppet ved en av trommens tegninger og/eller tegn.[48] Hvis det er riktig som eksempelvis arkeologen Inger Storli argumenterer for, at tamreindriften ikke oppsto så seint som på 1500-1600-tallet, men allerede i vikingtiden, så kan kanskje all den omtale som blir samiske «trollmenn» og *spåkoner/menn* til del i norrøne kilder, fortolkes inn i en slik «divinasjons-eskalerende» virksomhet fra og med tidsrommet omkring år 1000.

De kristne misjonærene på 1600- og 1700-tallet fikk sine opplysninger hovedsakelig fra mannlige noaider. Dette er muligens årsaken til at kvinnelige sjamaner er lite omtalt i kildene. Det er kjent at kvinner ikke måtte berøre eller være i nærheten av noaidens tromme.[49] Kvinnelige «trollkyndige» er imidlertid omtalt i kildene, og de ser ut til å ha utført de samme kunster som noaidene, men trolig uten trommen.[50] Fra Namdalen er det kjent at kvinnelige noaider kunne spå ved hjelp av en øks eller et belte, kalt «wæka».[51] Forestillinger om at samisk sjamanisme på noen måte skal være knyttet til «umandighet», er ikke kjent fra kildene. Ideer om at den mektigste sjaman var en person som overskred kjønnsgrenser, er også sjelden nedfelt i kildene. Den samiske sjamanen skal ikke ha brukt spesielle klær under sjamanistiske seanser.[52] Det skal imidlertid ifølge en sein sjamanistisk tradisjon kjent fra Sverige, ha forekommet at en mannlig sjaman var kledd i kvinneklær.[53] Rituelt kjønnsskifte er så lite omtalt i de skriftlige kildene at det er rimelig å konkludere med at dette *ikke* var vanlig innenfor den samiske sjamanismen. Et arkeologisk gravfunn kan imidlertid tyde på at skeive sjamaner også forekom blant samene.

Gravfeltet Vivallen ligger nordvest i Härjedalen i nåværende Sverige. Gravfeltet ble først undersøkt av Gustaf Hallström i 1913.[54] Det ble undersøkt på nytt midt på 1980-tallet. Feltet består av 21 graver. Arkeologene har vært, og er fortsatt, uenige om det er samer eller om det er norrøne folk som er gravlagt på stedet.[55] Den svenske arkeologen Inger Zachrisson argumenterer, etter min oppfatning overbevisende, for at gravfeltet på Vivallen er samisk. Hun ser gravfeltet i sammenheng med materiale fra en nærliggende boplass med gammer. Boplassen er en samisk vinterboplass. Videre drøfter hun gravfeltet på Vivallen i et bredt komparativt perspektiv der hun trekker inn materiale fra samiske bosetningsområder i hele midtre og nordre del av Norden.

Gravene på Vivallen er datert til perioden 1000–1200.[56] En grav (nr. 9) skiller seg ut når det gjelder biologisk kjønn og gravinventar. Grav 9 kan nærmere dateres, med bakgrunn i et beltebeslag og en sølvspenne, til sent 1100-tall. Undersøkelser av skjelettet viser at den gravlagte personen var en mann som døde i 40–50-årsalderen.[57] Den døde var svøpt i never som var surret mellom to furuplanker, en over og en under kroppen. Det å svøpe den døde i never var en utbredt samisk skikk som også er omtalt i skriftlige kilder.[58] Gravgavene mannen fikk med seg, er av både mannlig og kvinnelig karakter. Hallström trodde ut fra gravinventaret og personens personlige smykker og redskaper at det lå en kvinne begravet der.[59] «Mannen har burit plagg av ylle og linne, ett bälte besatt med bronsbeslag, ett nålhus, en kniv, ett halsband med pärlor, ett silverspänne och en silverfingerring.»[60]

I alt var det 38 perler i halssmykket. Hvis man ikke har et skjelett som er velbevart nok til å kunne bestemmes biologisk, anvendes vanligvis i norrøn sammenheng blant annet antall perler som et kriterium på om man står overfor en manns- eller kvinnegrav. Finnes det flere enn tre perler i en grav, har man antatt at personen i graven er en kvinne.[61] Sølvspennen ble, i alle fall blant norrøne folk, båret av kvinner. Kniven var også en typisk kvinnekniv. Og tekstilarbeid er i både norrøn og samisk sammenheng knyttet til kvinner. Den gravlagte mannens plagg er også en kvinnedrakt.[62] Hvem var denne mannen som ble gravlagt i grav nummer 9? Inger Zachrisson foreslår at mannen var en noaide, og hun viser til at i «många äldre kulturer jorden runt, t.ex. i Sibirien,

ansågs en kulturellt definierad 'dubbelkönighet'ge övernaturliga krafter».[63]

Enten Vivallen fortolkes som en samisk eller som en norrøn boplass, kan følgende tolkning fremsettes: Mannen som ble gravlagt på Vivallen var sjaman, og han hadde en *skeiv* kjønnstilhørighet. Trolig var han en samisk sjaman (noaide). Men det er ut fra uenigheten omkring gravfeltets etniske tilhørighet ikke helt umulig at han var en norrøn seidmann. En tredje mulighet kan heller ikke utelukkes: Dette var en sjaman som ikke bare var kjønnsmessig skeiv, han kunne også ha vært *etnisk skeiv*. Med dette mener jeg at det er ingen umulighet at en sjaman kunne ha virket både blant samer og norrøne folk. Kanskje denne sjamanen verken var samisk eller norrøn, kanskje han var begge deler? Norrøne folk både kjente til og oppsøkte dyktige samiske «trollmenn». Hva med den omvendte muligheten? Det er ingenting i veien for at *før* det store sedeskiftet blant de norrøne folk, kunne en dyktig norrøn seidmann bli oppsøkt av samer. De skriftlige kildene gir oss imidlertid et bilde av at det var samene som var overlegent dyktigst når det gjelder «trolldom». Norrøne seidmenn omtales, som tidligere nevnt, kun med forakt i de skriftlige kildene nedskrevet i den kristne middelalderen. Her er det ikke umulig at de skriftlige kildene lider av betydelig kristen slagside. Mannen på Vivallen er gravlagt på en tid (slutten av 1100-tallet) da kristendommen hadde fått godt fotfeste i de norrøne bosetningsområdene. Når det gjelder denne sjamanen, er det mest sannsynlig at han hovedsakelig holdt seg til en samisk etnisk identitet. En entydig norrøn etnisk tilhørighet ville føre til at han ville bli straffet hardt. Men i norrøn hedensk tid er det ikke usannsynlig at samiske noaider og norrøne seidmenn beveget seg på tvers av etniske skillelinjer. Ikke bare kunne de være seksuelt skeive, de kunne også være etnisk skeive.

Forholdet mellom samisk sjamanisme og norrøn seid

Historikeren Johan Fritzners komparative analyse mellom «Lappernes Hedenskab og Trolddomskunst» og den norrøne hedendommen, er fortsatt et viktig utgangspunkt for alle diskusjoner omkring forholdet

mellom den norrøne seid og samisk sjamanisme.[64] Fritzner fremholder at der hvor det finnes spor av nordisk hedendom i «Lappernes Gudelære eller Mytologi», vil det være «yderst vanskeligt at afgjøre, hvorvidt Laanet er gjort fra vore kristne eller allerede fra våre hedenske Forfædre».[65] I fortsettelsen sammenligner han ulike mytologiske fenomener hos samene som han mener har likhetstrekk med norrøn eller øvrig indoeuropeisk mytologi. Fritzner er av den oppfatning at mytologiske innovasjoner hos samene har sin opprinnelse utenfor samisk kultur. At de kulturelle «Laan» kunne ha gått fra samene til nordmennene, var nok for Fritzner en evolusjonistisk umulighet. Han fremhever at samene var kjent som særdeles dygtige i «Trolddomskunst», og at noaiden hadde stor «Anseelse».[66] Men denne dyktighet fremstilles nærmest som reminisenser av den norrøne trolldomskunst; seid.

Dag Strömbäck var, som tidligere nevnt, den første som systematisk gjennomgikk det norrøne sagamaterialet og edda- og skaldediktning med henblikk på å analysere fenomenet seid. Han argumenterer, som nevnt i forrige kapittel, for at seid er en form for sjamanisme, og finner, i motsetning til Fritzner, at den norrøne seiden trolig har vært inspirert av samisk sjamanisme: «Klart framgår sålunda efter denna källgranskning dels at lapparna ansågos särskilt skickliga i trolldom, dels att deras konst ofta togs i anspråk av nordborna. Det förefaller då helt naturligt att tänka sig, att lapsk trolldom även kunnat öva direkt inflytande på nordisk, och knappast lär väl härvid det mest karakteristiska i lapparnas magiska praxis, schamanerandet, ha undgått att göra ett djupt intryck på nordborna.»[67]

Den amerikanske etnologen Thomas DuBois[68] argumenterer for at seid er et relativt seint innslag i norrøn kult og at, jfr. Strömbäck, seiden er et kulturlån fra samiske og finsk-ugriske folk. Han legger i sin argumentasjon vekt på at det i de skriftlige kildene fra den kristne middelalder ofte er ikke-norrøne folk som opptrer som trolldomskyndige. Odins rolle som den største seidmann er, ifølge DuBois, ikke et tidlig fenomen i den norrøne sed og skikk.[69] Kulturlånet skal ha skjedd fra nabofolkene, og seiden ble først en del av vanemagien og kvinnekulten. Først etter dette fremsto Odin som den største seidmann. DuBois' tolkning tar utgangspunkt i den kristne middelalderens forestil-

linger nedfelt i skriftlige kilder omkring hvilke folk som er de mektigste trollmenn og -kvinner. I middelalderen ble samene oppfattet som særs trolldomskyndige, noe som ikke var spesielt merkelig siden norrøne folk ble hardt straffet hvis de drev med seid eller annen trolldom.

DuBois' argumentasjon er mangelfull når det gjelder kildekritikk. Hans kronologi omkring seid kan ikke være riktig. Odin opptrer som sjaman allerede på gullbrakteater fra folkevandringstiden (se kapittel 8, s. 204 ff.). DuBois legger etter min vurdering for stor vekt på beskrivelsen av samer som trollkyndige i de skriftlige kildene fra middelalderen. Arkeologisk materiale kan fortelle at seiden og sjamanistiske forestillinger ikke er et seint innslag i den norrøne sed og skikk.[70] Det mest konstruktive ved DuBois' analyse er at han argumenterer for at det fantes former for samhandlingsmønstre mellom nabofolkene i Norden som også innebar religiøs samhandling. Dette perspektivet skal diskuteres lenger frem.

Mircea Eliade og Jan de Vries er på sin side enige om at den nordgermanske seid ikke nødvendigvis er et kulturlån: «... vi finner lignende religiøse fenomener hos andre nordgermanske folk, og disse fenomenenes konkrete uttrykk i Odinskikkelsen garanterer for denne formen for spådomskunsts autoktone karakter.»[71] Opprinnelsen til seiden er altså *autokton*, det vil si at den er brakt frem og har sin opprinnelse blant de indogermanske folk.

Åke Ohlmarks[72] har imøtegått Strömbäck både når det gjelder fra hvem seiden er «lånt» og sjamanismens egentlige karakter. Ohlmarks' utgangspunkt er at det finnes to helt ulike former for sjamanisme, den høyarktiske som for eksempel samene, tsjuktsjerne og eskimoene bedrev, samt den sørlige subarktiske sjamanismen, den såkalte «lille sjamanismen» uten åndeflukt. Han argumenterer for at Strömbäck feilaktig har tolket den norrøne seiden som en høyarktisk åndefluktsjamanisme, som han antok var et kulturelt lån fra samene. Ohlmarks har gått gjennom alle kilder og sier at han ikke ett eneste sted har funnet tilfeller av åndeflukt ved seidseanser, jfr. hans innvendinger mot Strömbäcks tolkning av seidseansen på Herjolvsnes (se kapittel 6, s. 133). Lån fra samene er derfor utelukket. Ohlmarks, som må betraktes som tilhenger av kulturkretslæren, fremholder at seiden i stedet må ha blitt innført av de

subarktiske skyterne. Seiden skulle altså ha kommet fra de subarktiske asiatiske stepper.

Ohlmarks argumenterer for at den arktiske sjamanismen, til forskjell fra den subarktiske, er forårsaket av psykiske forstyrrelser. Den arktiske sjaman er henfallen til periodiske psykoser. Det er derfor Ohlmarks ikke blir forundret over at mange av disse sjamanene også fremstår som «homoseksuelle», jfr. kapittel 6, s. 150. Flere forskere har vært inne på å knytte sjamanisme til psykiske forstyrrelser. I første halvdel av det tjuende århundre mente psykiatere at det fantes en overrepresentasjon av visse nervøse lidelser blant arktiske folk. Eksempler på slike nervøse lidelser var samojedenes besettelseskramper, og blant tunguserne forekom såkalte «skjelvinger». Czaplicka[73] introduserte termen «arktisk hysteri» som en fellesdiagnose på disse psykiske forstyrrelsene. Trekk ved «arktisk hysteri» er: «Extreme passivity, shyness and hiding, enforced crying, shouting and laughing, wild running and other sudden movements characterize this peculiar psychic state.»[74]

Disposisjonen for «arktisk hysteri» skulle da forklare sjamanismens utbredelse til hovedsakelig arktiske regioner. Ohlmarks fremholder at sjamanismen opprinnelig var et eksklusivt arktisk fenomen, forårsaket først og fremst av de polare folks nervøse tilbøyeligheter. Det var langvarig kulde, mørke, isolasjon, vitaminmangel osv. som påvirket de polare folks mentale nervesystem og fremprovoserte fenomener som «arktisk hysteri». Ifølge denne teorien er det eneste som skiller en sjaman fra en epileptiker, at den sistnevnte ikke kan velge når transe/ekstase skal oppnås. I den arktiske sonen er den sjamanistiske ekstasen, ifølge Ohlmarks, et spontant og organisk fenomen. Det er bare blant de polare folk at den ekte store sjamanismen finnes som inneholder elementer av virkelig ekstase; en ekstase der sjelen antas å forlate kroppen på reiser til himlene og det underjordiske. I subarktiske strøk, der folk og sjamaner ikke har vært utsatt for en polar kosmisk-klimatisk undertrykkelse, oppnås ikke den spontane ekstase/transe. Sjamanen ser seg derfor nødsaget til å fremprovosere en pseudo-transe ved hjelp av rusmidler eller å simulere en dramatisk sjelereise. Seid forekommer i subarktiske strøk, og kan derfor, ifølge Ohlmarks, ikke sies å være det samme som den høyarktiske sjamanismen.

Eliade imøtegår Ohlmarks' klimatisk-mentale forklaring ved å understreke at det ikke bare er i arktiske strøk man finner denne type ekstatiske transetilstander, de finnes «here and there all over the world».[75] I litteraturen omkring den norrøne seid har Ohlmarks vært nokså alene om disse synspunktene som så sterkt knytter den klassiske arktiske sjamanismen opp mot psykiske forstyrrelser. Når det gjelder den klassiske nordsibirske sjamanismen, forekommer det fortsatt spredte diskusjoner om tilstedeværelsen av psykiske forstyrrelser som basis for sjamanisme. Eksempel på dette er forskeres vektlegging av at psykiske forstyrrelser i puberteten, som eksempelvis schizofrene tendenser, er sentrale for å bli utvalgt som sjaman.[76] Men generelt er den psykopatologiske forklaringen på sjamanisme som ulike former for schizofreni empirisk tilbakevist, og derved en forlatt forklaringsmodell.[77] En sjamanistisk sjelereise var en fysisk og psykisk påkjenning, derfor var det nettopp god helse, både mentalt og fysisk, som kjennetegnet en kraftfull sjaman.[78]

Ohlmarks[79] imøtegår altså at seid er en form for høyarktisk sjamanisme. François-Xavier Dillmann argumenterer for at seid ikke har noe med sjamanisme å gjøre i det hele tatt.[80] Han følger Eliades kriterier for forskjellen mellom sjamanisme og «den lille magi». Dillmanns kriterier for en sjamanistisk seanse utelukker, i motsetning til Hultkrantz, at en spådomsseanse ved hjelp av hjelpeånder er å betrakte som «ekte» sjamanisme.[81]

Siden 1877, da Fritzner publiserte sin studie, har forskere argumentert for og mot en sammenheng mellom samisk sjamanisme og norrøn seid.[82] Strömbäcks analyse støttes i det store og hele av sentrale forskere innenfor dette forskningsfeltet:[83] «Med odisputabel rätt har man pekat på överensstämmelser mellan Odensgestalten och viktiga sidor av primitiv asiatisk schamanism. Den nordasiatiska trollkarlen, *schamanen,* är en extatiker.»[84] Lotte Hedeager og herværende forfatter[85] er de siste i en lang rekke av forskere som ikke er i tvil om at den norrøne seid, i likhet med samisk sjamanisme, er sjamanistisk i sin grunnkarakter: «De norrøne kilder rummer så mange hentydninger og delvise beskrivelser af sjælsrejser, hamskifte og dyreånder, at det shamanistiske element i Nordens hedenske tro ikke kan bortforklares.»[86]

Når det gjelder diskusjonene omkring «kulturlån» og seidens opprinnelse, stiller flere forskere et spørsmål som verken er interessant eller mulig å besvare. Jeg slutter meg til Peter Buchholz' synspunkt: «Spørsmålet 'hjemlig' (autokton) eller 'fremmed' er umulig for religionsforskningen å svare på, fordi spørsmålet er uriktig fremsatt.»[87] Hvis man skal kunne avdekke «kulturlån», må man også kunne fastslå et tidspunkt for når lånet kan ha skjedd. Dette innebærer et syn på kultur der «Kulturer» er isolert fra hverandre i klart avtegnede kulturkretser og med definerte kulturelementer. Disse kulturelementene kan så isoleres og utveksles mellom forskjellige kulturer. Dette skjematiske kulturbegrepet har vist seg å være for statisk til å fange opp de kontinuerlige dynamiske prosesser som utgjør nåtidig så vel som fortidig virkelighet.[88]

Hvordan seid og sjamanisme oppsto, om de ekstatiske teknikkene ble spredt (diffundert) fra det ene eller andre geografiske punkt, er spørsmål som umulig kan besvares. De kan ikke besvares fordi kultur ikke består av isolerte elementer, men av prosesser som genereres av akkumulerte enkelthendelser og handlinger innenfor foranderlige strukturer. Man kan imidlertid studere hvordan seid og sjamanisme fungerte religiøst, sosialt, kulturelt og politisk innenfor hvert enkelt teoretisk avgrensbare samfunn. Det er også mulig å foreta sammenlignende analyser mellom forskjellige former for teoretisk avgrensbare ekstatiske teknikker i ulike deler av verden. Men om de norrøne seidmenn og volver ble inspirert av samene eller andre indogermanske stammer, eller om samene ble inspirert av de norrøne folk, er umulig å fastslå sikkert. En studie av hvordan norrøn seid og samisk sjamanisme fungerte i dynamiske samhandlingsmønstre, kan imidlertid si noe interessant om hvordan ulike former for magi ble brukt i forhandlingssituasjoner der faktorer som etnisk tilhørighet og identitet skal klarlegges. I det følgende vil jeg drøfte slike samhandlingsmønstre ut fra samiske innslag i norrøne kilder.

Samisk «trolldom» og «trollmenn» i norrøne kilder[89]

I norrøne kilder forekommer ikke så rent sjelden omtale av samenes dyktighet når det gjelder «trolldom».[90] Samenes «trolldomskunster»

ble av de kristne skriftstillere selvfølgelig påpekt å være djevelens verk. De østnorske landskapslovene Borgartingsloven og Eidsivatingsloven forbyr folk å oppsøke samer for å søke råd og spådommer. Forbudene formuleres som forbud mot «å fare til finner», «å tro på finner», «å oppsøke finner», eller «å fare til Finnmǫrk for å la seg spås».[91] Alt dette er *ubotaverk* (så alvorlige forbrytelser at de ikke kan sones gjennom å betale bøter). Den vestnorske Gulatingsloven nevner ikke reiser til samene.[92] Dette er en indikasjon på at samiske bosetningsområder eksisterte i det indre av Sørøst-Norge allerede i vikingtiden. «Finnmǫrk» må ha strakt seg langt nedover dalstrøkene innenfor Viken for 1000 år siden.[93] Det gammelnorske ordet *mǫrk* betyr rett og slett «skog» eller «grenseland». Finnmǫrk kan derfor forstås som samenes skoger og/eller skoger der samene bor. Fra et norrønt perspektiv ble kanskje samenes marker sett som et grenseland som skilte de bofaste bønders bygder fra de fullstendig ubygde fjelltrakter der kaosmaktene holdt til. Samer og norrøne folk må ha hatt jevnlig kontakt med hverandre ikke bare i Nord-Norge, men også i store deler av Sør-Norge.

I de norrøne kildene betegnes samene som «finner» i ymse variasjoner. Tidlig ble samene knyttet til øde snørike områder, og de var oppfattet som meget gode skiløpere, derav betegnelsen «skridfinner» som forekommer blant annet hos Jordanes (*Getica*). «Lapp» var fra og med middelalderen det østnordiske navnet på samer. Saxo var den første som latiniserte denne betegnelsen ved å kalle samenes land for *Lappia*. Saxo forteller at samene ferdes på ski over «de snedækte Aase», og de egner seg også med iver til «Galdrer».[94] Lapp forekommer kun en gang i de vestnordiske kildene og det er i *Orknøyingenes saga*. Samenes navn på seg selv er belagt i *Sagaen om vatsdølene*. Sagaens forfatter/nedskriver lar noen samer kalle seg «semsveinar», altså ung same (av det norrøne *svein* som betyr ung man).[95] Dette er en indikasjon på at betegnelsen samene anvendte om seg selv, var kjent for de norrøne folk, men de brukte ikke selv ordet «same».[96]

Adam av Bremen beretter at Olav Haraldsson (den hellige) jaget trollmenn bort fra landet: «Alle barbarland er riktignok oversvømmet av dem, men det norske området er i særlig grad fullt av slike uhyrer. For både sannsigere og spåmenn, trollmenn, magikere og andre av

Antikrists følgesvenner holder til der, og gjennom deres bedragerier og trolldomskunster kan demonene drive sitt spill med de arme sjeler.»[97] Her er det ikke spesifisert om «trollmennene» er av norrøn eller samisk opprinnelse, men trolig siktes det til norrøne seidmenn. På Olavs tid er det usikkert om samiske bosetningsområder ble betraktet som en del av riket. Samenes marker kunne ha vært skattland, men trolig ikke en eksplisitt del av rikets lovkretser før det ble bygd kirker der. «*Finnmǫrk* …blir således å forstå som henske [sic.] samers bruksområder, i motsetning til kristne bønders rettskretser».[98]

Adam av Bremen beskriver også øyene i Norden, og da blir samenes trolldomskunster tydelig beskrevet: «Alle de som bor i Norge, er fromme kristne, bortsett fra dem som bor ved havet i det fjerneste nord. Disse skal ennå være så kyndige i trolldomskunster og besvergelser at de hevder å vite hva enhver i hele verden foretar seg. Ved å mumle ord med trolldomskraft trekker de store sjødyr opp på stranden. Mange andre ting som Skriften forteller om trollmenn, er alle lette for dem, så øvet som de er.»[99] Adam fortsetter med å fortelle om «kvinner med skjegg» som skal leve i de ville fjellene, folk med dyreskinn som klær, «og når de snakker med hverandre, høres det mer ut som de skjærer tenner enn som om de sier noe. (…) Skridfinnene kan ikke leve uten sne og kulde, og i den dype sneen løper de til og med fortere enn de ville dyrene».[100] Adam fremholder at skridfinnene lever stort sett av jakt.

Samenes rykte som store trollmenn var altså kjent utenfor Nordens grenser. Dessuten var de gode til å «skri» på ski.[101] Samene omtales som gode skiløpere i kilder hvis opphavssituasjon strekker seg over flere hundre år, fra Jordanes (ca. 550 e.Kr.) via de norrøne sagaer og frem til misjonstidens nedtegnelser om samisk sed og skikk.[102] I *Grettes saga* heter det i et edsformular blant annet at den som bryter «griden eller spiller trygden» skal bli hjemløs der menn møtes, så sant som «… skip seiler, skjold blinker, sol skinner, snø faller, finn går på ski, furu vokser …».[103] Trolldom og skiløping kan, sett med et *etisk* (utenfra-) perspektiv, fortolkes som diakritiske (skillende) tegn på samisk etnisitet som holdt seg stabile over et meget langt tidsrom.[104] I fortsettelsen er det samisk «trolldom» i norrøne kilder det skal dreie seg om.

Den kanskje mest kjente beretningen om samisk trolldom i sagaene omhandler Harald Hårfagres besøk på gården Tofte i Dovre: [105] En same, Svåse, oppsøkte ham og fortalte om sin vakre datter, Snøfrid. Harald ble som forhekset av denne kvinnen. Mellom linjene får Snorre oss til å forstå at han ble utsatt for trolldom. Harald giftet seg med Snøfrid «og elsket henne så bort i ørske at han gikk ifra allting». Harald fikk fire sønner med Snøfrid. Snøfrid døde så, men hennes kropp «skiftet ikke på noen måte farge, hun var like rød som da hun levde». Kongen var utrøstelig og våket ved henne i tre år, og folk mente kongen var blitt gal. Torleiv Spake lurte kongen til å flytte på liket, og da slo stanken ut. Harald skjønte at «finnejenta hadde brukt svik». Han ble så sint at han jaget bort sønnene han hadde fått med Snøfrid. Tjodolv den kvinværske skulle imidlertid overtale kongen til ikke å slå vrak på sønnene sine; «de ville nok gjerne hatt bedre morsætt om du hadde gitt dem det». Harald tenkte vel at dette var godt talt og bestemte seg for å ta vare på sønnene sine. Den ene, Ragnvald, sendte han til Hadeland. Ragnvald «lærte trolldom og ble seidmann». [106] Han gikk under tilnavnet «Rettilbeine». Ragnvald Rettilbeine var halvt samisk. Koblingen seid og samer er her åpenbar. Harald likte ikke seidmenn. Da han forsøkte å få hordalendingen Vitgeir[107] til å slutte å seide, ble han hånet med følgende strofe:[108]

Det er lite vondt i
at vi seider,
kallers barn
og kjerringers,
når Ragnvald seider,
Rettilbeine,
Haralds sønn
på Hadeland.

Harald må ha følt seg både truffet og krenket, og handlet straks for å gjenopprette sin ære. Han sendte en annen av sine sønner, Eirik Blodøks, til Hadeland. Eirik sørget for at Ragnvald Rettilbeine ble brent inne på gården sin sammen med åtti – 80! – andre seidmenn. «Den gjerning fikk han stor ros for.» Theodor munk beretter også om 80 seidmenn,

«både menn og kvinner», som ble brent inne på Mære. Denne utrenskningen av uønskede elementer var det Olav Tryggvason som skulle ha stått for. Kongen mente at seidmenn «kunne ikke helbredes, og for at de ikke skulle skade den nye sæd, bød han at de skulle samles i et hus som var viet til avgudene og brennes sammen med gudebildene». [109]

Den kristne Snorre var påpasselig med å fortelle historier om at kongene av hårfagreætten ikke tålte seidmenn. Han er kort og konsis når han beskriver hvordan Olav Tryggvason tok livet av Øyvind Kelda og alle hans seidmenn ved «å sette dem ut på et skjær som sjøen gikk over i flotid, og lot dem binde der. Slik mistet Øyvind og alle disse folkene livet. Siden heter skjæret Skratteskjær». [110] (se figur 12, s. IX)

I sagaen om Harald Hårfagre fortelles også om den vakre Gunnhild, datter av Ossur Tote i Hålogaland, som var nord i Finnmark for å lære trolldom av to samer «som var de viseste her i Finnmark». [111] Begge samene var «så kloke at de kan følge spor som hunder både på tø og skare, og de er så gode på ski at ikke noe kan komme unna dem, verken dyr eller mennesker, og alt de skyter på treffer de». Om den samme Gunnhild heter det i *Fagrskinna* at hun som ung ble sendt «til fostring og oplæring hos Måttul Finnekonge, som var meget tryllekyndig». [112] Harald Hårfagres sønn Eirik, kjent under tilnavnet Blodøks, giftet seg med Gunnhild. [113] Snorre beskriver dronning Gunnhild som en stridbar og «ond» dronning. [114] Hennes sønner ble den kristne Håkon den godes banemenn. Under styret til Gunnhilds sønner var det harde tider. Det falt snø om sommeren og feet måtte fôres innendørs. Øyvind Skaldespiller kvad:

Sneen faller på Odins viv,
på lappenes vis
har vi midtsommers
bundet feet inne. [115]

Håløygen Tore Hund, som skulle bli Olav den helliges banemann, hadde også kontakt med trollkyndige samer: Tore Hund «... hadde mange slags handel med finnene. Han lot gjøre tolv reinskinnskufter for seg

med så mye trollskap at ikke noe våpen beit på dem, mye mindre enn på ei ringbrynje».[116] Her antyder Snorre i god tid før det fortelles om slaget på Stiklestad at en av hans hardeste motstandere ikke akkurat driver med «fair play». Under slaget på Stiklestad hogg Olav til Tore Hund over akslene, men det røyk bare opp noe støv fra reinskinnskufta. Sigvat skald kvad:

> Gavmild konge merket
> hvordan kraftige galdrer
> fra trollkyndige finner
> fullt ut Tore berget;
> da gullets herre hamret
> «Hunden» over aksla
> med gullprydet klinge –
> den beit ikke på ham.[117]

I *Olav Tryggvasons saga* forteller Snorre om Øyvind Kinnriva. Olav ville kristne Øyvind, men selv under tortur vegret Øyvind seg. Olav satte et fat fullt av glødende kull på magen til Øyvind. Da magen sprakk, ville Øyvind si noen ord: «… 'jeg kan ikke ta noen dåp, for jeg er en ånd som finnene har gjort levende med trolldom i en menneskekropp; far og mor min hadde ikke kunnet få noen barn før'. Så døde Øyvind, han hadde kunnet mer trolldom enn de fleste.»[118] Historien om Øyvind er kjent også fra Odd munks Olavssaga og i den yngre Olavssagaen (*Flateyjarbók*). I den yngre Olavssagaen sies det eksplisitt at foreldrene ga Øyvind til Odin. Moralen er klar: Selv kristendommen kunne komme til kort overfor samenes trolldomskunster.

Både i *Heimskringla* og i *Fagrskinna* understrekes gang på gang at det følger lite godt med folk som er, eller har kontakt med, trolldomskyndige. *Forestillingen* om at det følger ulykke med folk som driver med trolldom, må ha vært særdeles levende blant samfunnets norrøne, kristne elite på den tiden da sagaene ble skrevet ned på 1200-tallet. Her gjaldt ingen etnisk diskriminering; både den norrøne seiden og den samiske «trolldomskunst» ble fordømt. Skulle man tale om en etnisk forskjell, må det være at samene ble omtalt i tilnærmet nøytrale vendinger som

spesielt dyktige i «trolldomskunster». Lovene forbyr norrøne folk å oppsøke samene i «trolldoms» hensikt. Derfor er det ganske sikkert at dette var nettopp noe folk gjorde, eller kunne tenke seg å gjøre, hvis man kom i en knipe av ett eller annet slag (uår, sykdom eller lignende). Det er usikkert om samene kunne dømmes for «trolldomskunster» utført i Finnmarkene.

Snorre beretter at Sigurd Slembe «satt … i Tjeldsund på Hinnøy» vinteren 1139.[119] Sigurd skal den gang ha latt samer bygge to skip for seg «inne i fjorden». Samene gjorde gjestebud for kongssønnen Sigurd. Han betraktet dem som likemenn og kalte dem «thegner». En «thegn» var en fri mann. Trolig var samene betraktet som frie mennesker og utenfor norrøn lov og rett når de oppholdt seg i de samiske Finnmarker. Indre fjordstrøk i Sør-Troms var sannsynligvis fortsatt samiske bosetningsområder på Sigurds tid.[120] Samenes marker var områder som lå utenfor lovkretsene til landskapslovene, og derved utenfor både kirkelig og kongelig jurisdiksjon. Norrøne seidmenn og seidkvinner som praktiserte sine kunster etter det store sedeskiftet, kunne derimot vente seg landsforvisning, fredløshet eller det som verre var. Muligens er dette en av grunnene til at folk så seg nødsaget til å oppsøke samiske «trollkyndige» i krisetider. Blant deres egne var det nemlig bare prestene som kunne utføre magiske ritualer. Disse ble imidlertid ikke alltid betraktet som tilstrekkelige hvis det røynet på. Da var samenes ritualer mer kraftfulle. Dessuten lignet den samiske sjamanens «kunster» til forveksling på de gamle seideres og volvers ritualer. Til og med noen av samenes guder var nærmest identiske med gudeskikkelsene i den gamle norrøne sed og skikk.

Som tidligere nevnt, argumenterer Åke Hultkrantz for at samenes mektigste gud *Veralden Olmai* er identisk med Frøy. Den samiske tordenguden *Horagalles* har samme virkeområde som Tor i den norrøne mytologien. «Kulturlånsdiskusjoner» har dessverre vært sentrale for mye av forskningen omkring likhetstrekk mellom gudeskikkelser i norrøn og samisk mytologi. Som nevnt ovenfor, er spørsmål om hvem som har lånt hva av hvem, uinteressante og helt umulige å besvare. Når det gjelder de norrøne og samiske folk, har det gått en strøm av kulturelle «impulser» mellom disse etniske gruppene i hundrevis, ja kanskje

tusenvis av år. Det er temmelig uinteressant å prøve å finne ut hvem som først «fant opp» eksempelvis guden Tor/Horagalles. Det interessante er å studere både likhetstrekk og forskjeller, videre å analysere hvilke muligheter for samhandling og differensiering disse likhetene og forskjellene åpnet opp for. Med dette legges «kulturlånsdebatten» død!

Religion og etniske grenser rundt år 1000

Etter utgivelsen av Knut Odners bok *Finner og terfinner* i 1983 har de fleste arkeologer, historikere og sosialantropologer som har studert samisk (for-)historie, anvendt Fredrik Barths[121] dynamiske begreper omkring etnisitet.[122] Ifølge Barth er det ikke slik at jo mer isolert en gruppe mennesker er, jo mer legger de vekt på å fremstå som annerledes enn andre grupper. Det kan være omvendt. Etniske identiteter skapes gjennom å markere kulturelle og sosiale forskjeller til «de andre». Slike forskjeller kan det være gode grunner til å opprettholde selv om en gruppe har svært mye kontakt med «en annen» gruppe mennesker. Grensesonene mellom etniske grupper kan være mer kulturelt markert enn etniske kjerneområder. Derfor kan man tenke seg at «samiskhet» og «norrønhet» ble markant nedfelt i materiell kultur i områder som var møtesteder mellom samer og norrøne folk. Hvis det oppsto konflikter, kan man tenke seg at de etniske og kulturelle forskjellene mellom folkegruppene ble forsterket. Ved slike «kulturelle stress-situasjoner» kan materiell kultur ha blitt spesielt viktig for å markere en synlig forskjell mellom etniske grupper. En slik markering ville være mest synlig i grensesonene. Forskjellige etniske grupper kan ha tilhold innenfor et begrenset område gjennom eksempelvis å utnytte ulike økologiske nisjer. Utvekslingsrelasjoner og samhandlingsmønstre mellom slike ulike etniske grupper kan være preget av gjensidig nytte. Etniske grenser kan også overskrides; etnisk tilhørighet er ikke bare noe man kan ha, men i gitte situasjoner også ta.

Etter Barth og Odner kan man som kulturforsker besvare lekfolks spørsmål som «hvor kom samene fra», eller «hvor kom nordmennene fra», med: Ingen steder. Dette skaper ikke bare fortvilelse, men også mistro hos spørsmålsstilleren: Folk må jo komme et sted fra! Forskerne

stiller nå spørsmål som «hvorfor er samer» og «hvorfor er nordmenn». Nøkkelen til å besvare slike spørsmål er å studere interaksjon/samhandling og sosiale relasjoner mellom mennesker innenfor et gitt område. Nedenfor følger to eksempler på tolkninger der forskerne har anvendt Barths dynamiske perspektiver vedrørende dannelse og vedlikehold av etniske grenser.

Knut Odner argumenterer for at «samiskhet» oppsto i området rundt Finskebukta i århundrene omkring Kristi fødsel.[123] Den tidligere heterogene fangstbefolkningen begynte å snakke protofinsk, fordi de samhandlet med finske «bumenn» for å få tilgang til bøndenes produkter. Samhandlingen foregikk langs etter hvert klart definerte etniske grenser. Dette skapte forutsigelige relasjoner og stabilitet. Bjørnar Olsen fremholder at Odner legger for stor vekt på språklige forhold, og at etniske prosesser er mekanisk relatert til økonomiske og økologiske prosesser.[124] Ut fra analyser av arkeologisk materiale (blant annet asbestkeramikk og østlige metallgjenstander) finner Olsen at dannelsen av en samisk etnisitet må ha funnet sted en gang i det siste årtusenet f.Kr. Denne «etnogenesen» fant ikke sted på grunn av en jeger-samler-befolknings kontakt med finske bønder, men var forårsaket av en omfattende kontakt med metallproduserende bofaste folk i sentrale og østlige deler av Russland. Selv om Odner og Olsen er uenige om tidsrommet for dannelsen av «samiskhet», er det studiet av forskjellige samhandlingsmønstre som legger premissene for analysens konklusjon.

Spørsmål omkring økonomiske utvekslingsrelasjoner har utgjort sentrale problemstillinger for studier av samhandlingsmønstre mellom samer og norrøne folk i vikingtiden og tidlig middelalder. Ord som «finneferd», «finnekaup» og «finneskatt» opptrer jevnlig i norrøne skriftlige kilder. Ottars beretning til kong Alfred av Wessex ca. 890 er den første som beskriver samhandling mellom en norrøn vikinghøvding og samiske fangstfolk. Ottar hadde «seks hundre usolgte tamme dyr. Disse dyrene kaller de reinsdyr. Seks av dem var lokke-rein. De er meget kostbare blant samene, fordi de fanger ville reinsdyr med dem».[125] Beretningen forsetter med å understreke at Ottar var en av de fremste menn i landet, «men deres rikdom er for det meste basert på den skatt samene betaler dem». Denne skatten besto av dyrehuder, fuglefjær,

hvalbein og skipstau laget av hvalhud og selhud. De fornemste samer betalte femten mårskinn, fem reinskinn, ett bjørneskinn, ti ambarer fjær og en bjørne- eller oterskinnskofte. I tillegg til alt dette kom to seksti alen lange skipstau, det ene skulle være laget av selhud, det andre av hvalhud. Nøkkelordet i forskningen omkring økonomiske utvekslingsrelasjoner mellom samer og norrøne folk har vært «pelshandel». Mer presist burde man kanskje tale om utveksling av produkter utvunnet fra pelsdyr.[126]

Forskningen omkring denne «pelshandelen» er altfor omfattende til at det kan gis et kritisk overblikk over feltet her. Det er imidlertid nødvendig kort å skissere hvordan noen sentrale forskere har fortolket samisk-norrøne samhandlingsmønstre rundt år 1000: Mange har argumentert for at vikingtidens norrøne høvdingsamfunn i Nord-Norge var preget av en form for *redistributiv* økonomi.[127] Under slike økonomiske forhold er det ikke markedsmekanismer, som tilbud og etterspørsel, som dominerer utvekslingen av varer. Redistributiv utveksling av varer er en form for administrert handel. Varer bringes inn til et sentrum fordi vareprodusentene (fiskere, jegere, bønder) er pålagt å gjøre dette av eksempelvis den nordnorske høvdingen Ottar. Sentrum utgjøres av høvdingens gård. Varene kan så fordeles slik høvdingen bestemmer. Kanskje holder han et gjestebud for sine undersåtter, kanskje benytter han muligheten til å bytte til seg sjeldne pelsvarer fra samene, som han så kan bruke som gaver til å bygge allianser med andre høvdinger.

Forskerne tenker seg at i en slik redistributiv økonomi eksisterte det relativt symmetriske (likeverdige) relasjoner mellom norrøne «bumenn» (bønder) og samiske fangstfolk. Finneskatten var sannsynligvis en form for frivillig ytelse fra samenes side, der de mottok gjenytelse i form av varer og/eller beskyttelse fra de norrøne høvdingene. Både samer og norrøne bumenn var integrert i dette økonomiske systemet. Et utslag av dette utvekslingsmønsteret var anleggelse av store systemer av fangstgroper i høyfjellsområder.[128] Samene fremsto som spesialister på fangst av pelsdyr.

De norrøne bøndene hadde fordel av høvdingenes utveksling av pelsdyrprodukter med samene, fordi bøndene selv var en del av

høvdingenes redistributive økonomi. De fikk fordel av gjestebud og kanskje andre ytelser fra de mektige høvdingene. I norrøn hedensk tid, før rikskongedømmet og kristendommen hadde fått særlig fotfeste i nord, eksisterte det altså trolig likeverdige og symmetriske relasjoner mellom norrøne og samiske folk.

De samiske bosetningsområdene var fjell- og fjordstrøk, de norrøne bygdene i vikingtiden lå ute ved kysten, trolig så langt nord som opp til Vannøya i Nord-Troms (70°N).[129] Forskjellen i bosetningsmønster når det gjelder samisk-norrøne øst-vest-relasjoner, har vært forklart økologisk.[130] Det skulle ha vært mindre gunstig å drive jordbruk inne i fjordene, derfor «lot» norrøne bønder samene beholde disse områdene i vikingtiden og tidlig middelalder. Audhild Schanche har imøtegått en slik økologisk forklaringsmodell ved å argumentere for at det ikke finnes noen store økologiske forskjeller mellom kystøyene og fjordarmene. Jordbruk og kveghold har nokså like betingelser.[131] Årsaken til at de indre strøkene ikke ble bosatt av «bumenn» i vikingtiden og tidlig middelalder, var at dette ble betraktet som samenes territorier, og omkring denne oppfatningen var det knyttet sterke symbolske allusjoner til etnisitet. Grensesonen var kognitivt (idémessig), ikke økologisk betinget. Dessuten var det økonomisk rasjonelt for bøndene i et redistributivt økonomisk system ikke å trenge seg inn på samenes marker.

I løpet av rikssamlingsprosessen fra slutten av 800-tallet til ca. år 1100 ble håløyghøvdingenes redistributive økonomiske system kraftig svekket. Det forsvant trolig helt i løpet av siste halvdel av 1000-tallet. Finneskatten ble nå rikskongenes regale (kongelig rettighet).[132] For bøndene ute på øyene betydde rikskongedømmet og de verdslige og kirkelige jordeiere som fulgte i dets kjølvann, mer skattlegging. Behovet for overskuddsproduksjon kan ha økt. Dette kan være årsaken til at fra midten av 1200-tallet ble flere gårder tatt opp innover i fjordene i Sør-Troms: Den dyrkede marken ute på øyene ble for knapp, og bøndene ekspanderte innover fjordarmene. Kongen og de nye jordeierne, både verdslige og kirkelige, krevde inn finneskatten. Den jevne bonde hadde ikke lenger noen fordel av denne skatten, og samenes fangstområder sto ikke lenger i noe gjensidig bytteforhold til den vanlige bondefamilie. Etter konsolideringen av rikskongedømmet og kristendommen ble

forholdet mellom norrøne og samiske folk mer asymmetrisk. De norrøne kongene og Kirken gjorde sitt beste for å marginalisere samene i alle mulige former for samhandling.

Forskerne er stort sett enige om følgende resonnement: I vikingtiden og tidlig middelalder var norrøne og samiske folk likeverdige partnere i en utvekslings- og samhandlingsrelasjon. Jo sterkere rikskongenes og Kirkens makt ble, jo mer ble denne likeverdigheten svekket. Ifølge Snorre skal Sigurd Slembe så seint som i 1139 ha betraktet samene som frie menn likeverdige med ham selv, jfr. ovenfor. Dette kan være uttrykk for en mer eller mindre idealisert forestilling Snorre hadde om forholdet mellom nordmenn og samer «før i tiden». Men dette «før i tiden» var vikingtiden, ikke det tidlige høymiddelaldersamfunnet som var Sigurd Slembes tid. Samene ble drevet østover, og i seinmiddelalderen skulle utvekslingen av pelsdyrprodukter gå mot øst, ikke mot vest som i vikingtiden og tidlig middelalder. *Birkarlene* ved Bottenviken, som var innenfor Novgorods interesseområder, hadde stor interesse av samenes pelsdyrprodukter.[133] I løpet av 1000-tallet ble Novgorod det viktigste sentrum for pelshandelen på Nordkalotten.[134]

Konsolideringen av rikskongedømmet og rikskongenes voksende innflytelse på utvekslingsrelasjonene mellom samer og norrøne folk, fikk altså konsekvenser for etniske samhandlingsmønstre i Nord-Norge og Sápmi. Presset mot samenes områder etter rikssamlingen og innføringen av kristendommen kan ha ført til en kulturelt stresset situasjon,[135] der behovet for å markere samiskhet økte parallelt med det ytre presset. Inger Zachrisson argumenterer for at det skjer en samisk «kulturfiksering» rundt år 1000.[136] Dette tidsrommet utgjør den siste historiske perioden der samene sto i et symmetrisk samhandlingsforhold til både norrøne og andre nabofolk.[137] Samene holder fast ved sin kultur og kulturelle uttrykk fordi de fra og med middelalderen blir utsatt for sterkt ytre press.[138]

Forskningen har rettet et relativt omfattende søkelys mot forhold som gjelder økonomisk utveksling mellom norrøne og samiske folk i tidsrommet rundt år 1000. Det følgende vil vise at også religiøse endringer rundt år 1000 fikk vesentlige konsekvenser for samhandlingsmønstrene mellom samer og norrøne folk. Mitt spørsmål er: Hvilken

rolle spilte religion og religionspraksiser når det gjelder samhandlingsmønstre mellom norrøne og samiske folk i tiden rundt år 1000 e.Kr?

Arkeologiske funn og funnspredning gir indikasjoner på at det fra omtrent år 1000 skjer endringer i relasjonene mellom samer og norrøne folk. På øya Spildra i Kvænangen i Nord-Troms er fire av de fem daterte samiske gravene på øya datert til perioden mellom 1000 og 1200.[139] Tre bjørnegraver er også datert til dette tidsrommet. Et ildsted på gården Noaidegedden (Noaidejorda) er datert til 1000-tallet. Schanche fremholder: «Funnene fra Spildra synes å vise at det fra jernalderens slutt fant sted en økt signalisering av samiske symboler med religiøst innhold; at det skjedde en religiøs konsolidering. Konsolideringen var en reaksjon på det press de tradisjonelle verdiene og relasjonene ble utsatt for da nabofolkenes gamle tro ble erstattet med kristendommen, og da kongemakten innledet sin erobring av de lokale makteliter.»[140] Forekomsten av østlige metallsmykker i denne perioden kan også forstås som symbolske utrykk for «annerledeshet». Slike metallsmykker viste «forskjellighet» i forhold til norrøn draktskikk, samtidig som de understreket utvekslingsrelasjoner mot øst. Gjenstander som ble utvekslet fra norrøne folk ble ikke i samme utstrekning anvendt som gravgaver, de var ikke knyttet til en religiøs rituell sfære.[141]

Også Inger Storli fortolker østlige smykker som et diakritisk (skillende) tegn på etnisk tilhørighet.[142] Slike østlige smykker blir også funnet i norrøne kvinnegraver ved kysten. Storli argumenterer for at i vikingtiden foregikk det en utveksling av samiske kvinner fra en samisk elite til en norrøn elite ved kysten. I sagaene er det flere eksempler på «ekteskap» mellom norrøne menn og samiske kvinner, med den ovennevnte historien om Harald Hårfagre og Snøfrid som den mest kjente fortellingen.[143] Denne utvekslingen opphørte da de norrøne folk tok den nye troen, kristendommen. Det ble, som tidligere redegjort for, nedlagt forbud mot å fare til finner for å spås. Kirkens menn var nok heller ikke begeistret for noen omfattende intimkontakt med samer, som per definisjon ble betraktet som særs «trollkyndige» folk.

Bjørnar Olsen fremholder at det «mest fremtredende trekket ved (det) arkeologiske materialet i denne perioden (1000-tallet) er likevel en omfattende oppblomstring og spredning av homogene (likeartede)

rituelle ytringer. Denne økte rituelle aktiviteten kan leses både som en sterkere etnisk markering og som en omfattende kulturell konsolidering blant samene».[144] Skikken med å begrave de døde i ur og berg brer seg. En annen rituell praksis, bjørnebegravelser, får større utbredelse i den aktuelle perioden.[145] Fra og med vikingtiden oppstår en helt ny rituell praksis i Nord-Skandinavia. Samene begynner, spesielt i Nord-Sverige, å gjemme bort østlige smykker, jernpiler og ulike former for metallgjenstander. Slike funn kalles offerfunn eller metalldepoter.[146] Samiske boplasser begynner fra og med vikingtiden å organiseres annerledes enn tidligere. Ildsteder, gammer og telt anlegges i rekker.[147] Olsen argumenterer for at disse endringene gir «en samisk kultur som er langt 'synligere' enn den vi har fra jernalderen. Ritualer, skikker og materielle uttrykksformer som tidligere bare opptrådte i avgrensete områder, blir i siste del av vikingtid tatt opp av de fleste samisktalende gruppene».[148] Samenes kulturelle repertoar blir fra dette tidsrommet etnisk konsolidert, og slik oppstår et skarpere skille mellom eksempelvis det samiske og det norrøne.

Sølvskattefunnnene fra Nord-Norge (se fig. 14, s.X) trekkes spesielt frem av Olsen. Svært mange av disse ble nedlagt i øst-vest-grensesonene mellom tradisjonelt norrøne bosetningsområder og samenes marker.[149]

Det er kjent også fra andre kulturelle og historiske sammenhenger at metalldepoter er nedlagt i topografiske grensesoner mellom eksempelvis sjø og land.[150] Sølvskattefunnene kan være uttrykk for en symbolsk grensemarkering mellom norrøne og samiske folk.[151] Funnene inneholder gjenstander av både norrøn og samisk karakter. Olsen foreslår at det er mulig at nedleggelsen av disse skattene ble gjort i fellesskap for å opprettholde de urgamle grensene mellom norrøne bumenn og samiske jegere og samlere. I denne sammenheng kan det være interessant å påpeke Snorres beretning om Odins lover: Odin «... sa at hver mann skulle komme til Valhall med slik rikdom som han hadde hatt med seg på bålet; det han hadde gravd ned i jorda sjøl, skulle han også eie».[152]

Odin var den mektigste sjaman innenfor norrøn mytologi. Det er ingen tvil om at i den førkristne samiske religionen sto sjamanismen sentralt. Ifølge Snorre fulgte altså norrøne folk i førkristen tid Odins

lov, hvis de gravde ned sine skatter. Odinskikkelsen kunne i samhandlingssituasjoner utgjøre et optimalt mytologisk møtested mellom norrøne folk og samer. Hvis sølvskattene ble lagt ned for å markere hevdvunne grenser og derved opprettholde freden mellom folkene, er det grunn til å tro at verken norrøne eller samiske folk hadde store reservasjoner mot å ofre noe av sin velstand til den mektigste sjamanen innenfor norrøn sed og skikk.[153]

Likhetene mellom den norrøne sed og skikk og samenes religion og religionspraksis var store. Ekstatiske teknikker som seid og sjamanisme, divinatoriske teknikker for å kunne spå om fremtiden og fortiden, var sentrale elementer i både den norrøne og den samiske sed og skikk. Dette endret seg radikalt da de norrøne folk måtte ta den kristne troen. Elementer som fortsatt sto sentralt i samisk sed og skikk, ble brutalt og absolutt forbudt blant de norrøne folk. Dette må ha hatt dramatiske følger for samhandlingen mellom norrøne folk og samer. Fra å være likeverdige samhandlingspartnere, ble samene nå nærmest å regne for djevelens apostler på jorden. Deres guder ble demoner og deres religionspraksis beviset på Antikrists tilstedeværelse. De arkeologiske endringene man kan etterspore, kan ikke bare forklares med at det rundt år 1000 skjedde endringer når det gjelder økonomiske utvekslingsrelasjoner, men også at det i kjølvannet av det store sedeskiftet hos de norrøne folk fulgte ideologiske forandringer som skapte en kulturelt stresset situasjon i forhold til de samiske folk i Skandinavia. Det fantes fortsatt en økonomisk differensiering som ble vedlikeholdt fremover i kristen tid. Den symbolske differensieringen ble imidlertid svært forsterket i og med de norrøne folks overgang til kristendommen.

8 Ekstasens arkeologi

I dette kapittelet skal det gis noen arkeologiske eksempler på hvordan gammel kunnskap kan nytolkes i lys av de perspektiver og analyser som er presentert i det foregående. Når kapittelet er kalt «Ekstasens arkeologi», er det ikke uten en viss lekende sans for retoriske overdrivelser av den litt tabubelagte sorten. Tittelen er både uhøytidelig og alvorlig ment. Mitt mål er ikke å tegne et utfyllende bilde av en mengde funnkategorier som kan nyleses via eksempelvis skeive perspektiver. Jeg ønsker å vise eksempler på hvilke muligheter som ligger nedfelt i det arkeologiske materialet; et materiale som på ny bør bli ført ut av magasinenes mørke og inn i lyse, gjerne litt skeivt opplyste, seminarrom, forelesningssaler og forskerkontor.

Enhver spesialists mål er å kjenne alle «gjenstander»[1] innenfor sitt forskningsfelt som sin barndoms fotoalbum. Som hvert foto, har hver «gjenstand» sin fortelling. Den franske vitenskapssosiologen Bruno Latour har vist at et av spesialistens særtrekk er at han eller hun, for å fremstå som mest mulig vitenskapelig, helst bør berette sin historie noe omstendelig gjennom kataloger, tabeller, figurer, tekster og omfattende referanser.[2] Den norske kunstneren og humoristen Fredrik Stabel lar en tegning ledsages av følgende tekst: «I det indre av Borneo skal der etter sigende finnes et jungelkratt så tett at selv ikke en velvoksen *Gorilla* er i stand til å trenge igjennom det. Et slikt jungelkratt finnes ikke hos oss. Til gjengjeld har vi *magisterne*.»[3]

Min medvirkning i det følgende vil ligne mer et barns lek på stranden enn magisterens/doktorens vandring i den akademiske krattskogen. Det er en kjent situasjon for oss alle at når et barn finner en fin stein eller noe annet rart i fjæra, løper det begeistret til sine venner for å vise frem

sine nyfunne skatter. Hvis barnets mål er å få også vennene til å begynne å lete, er den begeistring de fine steinene overleveres med, kanskje like viktig som steinene i seg selv. Derfor blir det ingenting som ligner på «Latours ekspertkatalog» i fortsettelsen.

I det foregående er det gitt til kjenne et syn på hvordan skriftlige kilder bør kunne anvendes ved studier av den yngre jernalders religions- og samfunnsforhold. Det er også lagt vekt på å fremheve hvor nyttige skeive perspektiver på kjønn og kjønnsroller kan være når det gjelder forståelse av de samme forhold. Det teoretiske omdreiningspunkt, navet, vil i det følgende være knyttet til disse problemfeltene: Kildesyn og kjønn.

I kapittelet om «Kilder og kildesyn» erklærte jeg meg uenig med den kildekritiske skole, på 1990-tallet representert ved Claus Krag, som argumenterer for at ikke bare sagaene, men også sentrale mytologiske kvad, eksempelvis *Ynglingatal*, er komponert så sent som på 1100-tallet, og derfor svært påvirket av et kristent verdensbilde. Slike kvad mister derved, ifølge Krag, mye av sin kildeverdi når det gjelder studiet av førkristen sed og skikk. I det følgende vil det legges vekt på å vise at arkeologiske kilder i mange tilfeller bekrefter at de myter som fortelles i kvadene, må ha sin opprinnelse i hedensk tid. Hvorvidt Edda-kvadene i den form vi kjenner dem i dag, ble komponert før eller etter år 1000, ligger utenfor mitt kompetanseområde å ta stilling til. Her må jeg støtte meg til historikere og filologer som er kritiske til Krags prosjekt.[4] Men det jeg *kan* si, er at mytologiske forestillinger som fremkommer i slike kvad, faktisk må ha eksistert i hedensk tid, for noen forestillingers vedkommende allerede i folkevandringstiden. De norrøne mytene slik vi kjenner dem fra sagaer og kvad, er ikke alle demoniske forvrengninger basert på kristne skriftstilleres forståelse via muntlig tradering av norrøn sed og skikk. Budskapet fra det arkeologiske materialet er tydelig: Flere av de norrøne mytene som ble skrevet ned på slutten av 1100-tallet og 1200-tallet, kan ikke være noe annet enn fjerne, men autentiske ekko[5] fra en norrøn, førkristen kosmologi.

De foregående kapitler har vist at fortidens mentaliteter og religionshandlinger tilhører en annerledes og til dels fremmed kultur som kan være vanskelig å forstå. Spesielt kombinasjonen kjønn, seksualitet og

religion har forårsaket kvaler og vankelmodighet hos forskerne: Kan man – eller skal man ikke – skrive om slikt noe? Dette er ikke merkelig med tanke på den monopolstilling kristendommen har hatt i vestlige land helt frem til i dag. Heller ikke jødedommen eller islam har noe godt forhold til kombinasjonen seksualitet og religion. Skal man imidlertid studere etniske religioner som den norrøne sed og skikk, må man være åpen for at seksualitet og religion ikke var motsatte størrelser. Det diffuse begrepet «fruktbarhetskult» har fulgt forskerne helt fra de moderne kulturvitenskapenes tilkomst på 1800-tallet. Fruktbarhet og religion var et felt som ikke var fullstendig innhyllet av tabuforestillinger. Men sex uten fruktbarhet, sex for erotikkens egen skyld; nei Gud seg forbarme, der gikk grensen både på 1800-tallet og store deler av 1900-tallet. Da den antatt gravide Hedda Gabler blir funnet død etter å ha skutt seg selv i tinningen, utbryter husvennen assessor Brack: «Slikt noe gjør man da ikke!» Selvmord og sex, uten høyere mål og mening, brøt med det viktorianske samfunnets moralnormer. Slikt noe gjorde man bare ikke, i alle fall ikke innenfor rammene av det borgerlige ekteskapet.

Nedenfor skal følgende funnkategorier og tema presenteres: Først et lite tilbakeblikk på «hellige hvite steiner», så følger underkapitler om dekor og stil, gullbrakteater og gullblekk, rune- og billedsteiner, graver og gravskikker.

Hellige hvite steiner enda en gang

Kan fallossteinene ha noen forbindelse med seidens ekstatiske karakter? Er det Odin som den mektigste seidmann de hellige hvite steinene skal knyttes til, og ikke gud/inn/en Nerthus/Njord? Ikke noe i Tacitus' beskrivelse av Nerthus-kulten antyder sjamanisme og ekstatiske sjelereiser. Det overskridende og skeive i Nerthus/Njord-skikkelsen dreier seg om kjønnstvetydighet.

Kulten av Odin får et gjennombrudd i løpet av folkevandringstiden.[6] Slik sett er det sammenfall i tid mellom dateringen av de hellige hvite steinene og Odin-dyrkelse. Gjennom seid kunne Odin omforme seg til hva han ville være. Han kunne reise til alle verdens hjørner både horisontalt og vertikalt. Odin er en ekstatisk og transformativ skikkelse; han er den største sjaman. Hengeofferet kan, som argumentert for i det foregående, forstås som et initieringsritual med sterke seksuelle innslag, der en form for ekstase kan ha vært sentral. Steinfallosene kan fortolkes som symbol på slike ekstatiske transformative aktiviteter som kunne ende med døden. Forbindelsen fallos–grav er også her åpenbar. Det er ikke umulig at de hellige hvite steinene kan knyttes til en ekstatisk form for Odin-kult. Sjamanen på Eggjum fikk en innskrift med et forbannelsesformular (se nedenfor) over sitt siste hvilested, andre sjamaner kunne bli hedret med en hellig hvit stein. En *skírr* ekstase hugget ut av evigheten og til evigheten. Graver assosiert med fallossteiner kan være seidmannsgraver eller også mektige volvers graver. Felles for seidere og sjamaner, guddommelige eller menneskelige, er nettopp en overskridende seksuell kraft som vanlige folk måtte holde seg langt unna.

Dekor og stil

Kunsthistorikere og arkeologer har studert dekor og stil for å fortelle noe om kulturkontakter, diffusjon, migrasjoner, handel og utveksling, typologi og derved relativ kronologi, samt kunst, moter og estetikk. Stilforskerne har vært opptatt av å skille ut elementer, søke etter opphavssted, teknikker og verksteder. Kulturkontakter og geografiske spredningsmønstre forklares gjerne via termen «impulser». Stil- og dekorforskning levde sitt eget, nokså tilbaketrukne liv, da den nye naturvitenskapelige arkeologien slo inn i Skandinavia fra 1960 og fremover. Den svenske arkeologen Mats Malmer var nådeløs i sin kritikk av stilhistorikernes impresjonistiske metoder.[7] I og med den postprosessuelle arkeologiens søkelys på symboler og mening (se s. 62), fikk dekor- og stilforskning en annen status i løpet av 1980-tallet. Perspektivene man arbeidet ut fra og spørsmålene som ble stilt, var imidlertid annerledes enn tidligere.[8]

Den germanske dyreornamentikken har av flere forskere vært forbundet med dannelsen av en fellesgermansk identitet.[9] Arkeologen Arne B. Johansen har knyttet dette eksplisitt sammen med en kulturell krisetilstand: «I krisetider blir det viktigere å markere statusforskjeller.

Og på grunn av dette får bruk av dekor og ornamentering en oppblomstring.»[10] Johansen er her på linje med Barths dynamiske perspektiver omkring dannelse og vedlikehold av etniske grupper (se s. 190). Den germanske dyreornamentikken oppsto i løpet av folkevandringstiden. I løpet av yngre jernalder skilles det ut en spesifikk norrøn dyreornamentikk. Dyreornamentikken er sterkt knyttet til elitens kulturuttrykk.[11] Den frankiske dyreornamentikken ble etter hvert, i likhet med den irske, omfortolket i et kristent verdensbilde. Frankerne anvendte aldri dyreornamentikken på samme dynamiske måte som nordgermanerne. Etter hvert ble dyreornamentikken et særegent nordgermansk, det vil si norrønt, uttrykk. Vikingtidens norrøne dyreornamentikk har trolig fungert som et sterkt diakritisk (skillende) tegn på norrønhet.

Fra vikingtiden kjennes dyreornamentikken på smykker, våpen, redskaper, tre, tekstiler osv (se også fig. 15, s.XI). Kort sagt: Dyreornamentikken finnes på alt som kan dekoreres. På 800-tallet oppstår dessuten en spesiell form for dyreornamentikk som kalles *gripedyrstilen*. Den er blant annet meget fremtredende på gjenstander funnet i Oseberggraven (se s. 223 ff). Gripedyrstilen er muligens en genuin nordisk dekor.[12] Kunsthistorikere og arkeologer har bygd opp snedige kronologier basert på utviklingen av definerte «stiler». Mitt inntrykk er at mange forskere har nøyd seg med dette.[13] Hva meningen med denne dyreornamentikken kan ha vært, har muligens vært ansett som umulig å besvare uten å måtte begi seg vidt ut i spekulasjonenes luftige svev. Arne B. Johansen gjorde et forsøk. Kunsthistorikerne var ikke begeistret.[14]

Lotte Hedeager argumenterer for at dyreornamentikken utvilsomt kan knyttes til myter, guder og heltefigurer slik vi kjenner dem fra norrøne skriftlige kilder.[15] På samme måte som runene, var dyreornamentikken et redskap for de styrende eliter. Gjennom symboler, gaver og store sammenkomster fikk de tilhengere og skapte en felles identitet mot de fremrykkende kristne frankerne på 600- og 700-tallet.

Arkeologen Siv Kristoffersen konkretiserer hvordan dyreornamentikken har spilt en rolle som religiøse og ideologiske symboler.[16] Dyreornamentikken representerer ikke dyret, men *er* dyret: «Here the form is defined by the flat surface – thus the animal is split out. This is no

longer a *representation* of the animal – it *is* the animal or it is a *creation* of the animal.»[17]

Kristoffersen argumenterer for at dyreornamentikken er symboler på transformasjoner. Slike transformasjoner kan knyttes til de norrøne sjelsforestillingene. Kristoffersen fremhever forestillingen om en frisjel som muliggjør sjelereiser og hamskifte. Kort sagt: Alt som kan forbindes med den norrøne seiden. Dyreornamentikken er ikke bare et utvendig dekorativt mote- og stilfenomen, men dypt forbundet med norrøn kosmologi og mytologi. Dyreornamentikken kan tolkes som den norrøne sed og skikks visuelle uttrykk. Dyreornamentikken viser både symmetri og ikke-symmetri, den kan være noe midt imellom, på vei et sted, den kan være forvandlende og transformativ. Ornamentikkens viktigste oppgave var å bidra til at transformasjoner kunne oppnås. Slik forstått kan det overskridende og transformative ved dyreornamentikken karakteriseres som *skeivt*, på samme måte som Odins transformasjoner er skeive.

Interessant i denne sammenheng er at de samiske folk som også hadde klare forestillinger om dyrs og menneskers frisjel og en religionsform der sjamanisme spilte en sterk rolle, *ikke* anvendte dyreornamentikk. På samme måte som norrøne folk anvendte de geometrisk ornamentikk i form av flettebånd, korsmotiver osv., men dyreornamentikken ble ikke noe norrønt-samisk felleseie.[18] Dyreornamentikken må ha fungert som et sterkt tegn på norrønhet, og selv ikke i forhandlingssituasjoner var det aktuelt at denne norrønheten kunne transformeres til samiskhet. Det samme gjaldt ikke flettebåndsteknikkene som ble et samisk-norrønt felleseie. Flettebåndsdekoren kan ikke ha hatt en diakritisk (skillende) funksjon når det gjelder forholdet mellom norrønhet eller samiskhet før muligens i etterreformatorisk tid. For de norrøne folk var ikke denne dekoren lenger sentral, mens den fortsatte å være det for de samiske folk.

Både Lotte Hedeager og Siv Kristoffersen har argumentert for at den germanske dyreornamentikken kan relateres til folkevandringstidens og den yngre jernalders politiske prosesser.[19] Kristoffersens påvisning av at dyreornamentikken i store trekk understreker transformative trosforestillinger knyttet opp mot troen på en frisjel og seidens sentrale

posisjon, understreker derved dyreornamentikken som en del av en samling diakritiske tegn som skiller det norrøne eksempelvis fra det samiske.

Dekor og stil kan ikke lenger studeres som «mote» eller «kunst» løsrevet fra vikingenes verdensbilde og ethos, jfr. kapittel 4, s. 71 ff. Helt fra 1800-tallet og frem til våre dager er dekor og stil analysert innenfor estetiske rammer der stilen lever sitt eget liv. En stil oppstår, den blomstrer, degenererer og dør så hen. Stilutvikling er forklart i nærmest evolusjonistisk-biologiske termer. En slik innfallsvinkel kan være nyttig når det gjelder å bygge kronologier med bakgrunn i endringer av stil og dekor, men er ubrukelig hvis man ønsker å forstå hva en stil betyr, hvilken mening den hadde for jernalderens mennesker. Spørsmål som må stilles er: Hvilket symbolsk univers tilhører denne stilen? Hvilken forbindelse finnes mellom eksempelvis vikingenes verdensbilde, ethos og stiluttrykk?

Gullbrakteater og gullblekk

«Gullbrakteatene er på samme måte som gullblekkene eksempler på overleveringer som gir oss innblikk i forbindelsen mellom myter og ritualer.»[20]

De nordiske *gullbrakteater* er runde gullblekk av varierende størrelse som er stempelornert. Brakteat kommer av latinsk *bractea*, som betegner tynt metallblikk, spesielt av gull.[21] De nordiske gullbrakteatene dateres hovedsakelig til folkevandringstid (400–550 e.Kr.) og tidlig merovingertid (550–7/800 e.Kr.). Gullbrakteater er funnet i Sør- og Midt-Skandinavia. Det nordligste funnet er fra Mjønes i Salten, Nordland. Gullbrakteater av den nordiske typen er også funnet i England, Nederland, Tyskland, Ungarn og Russland.

Leseren kan spørre seg hva arkeologisk kildemateriale fra folkevandringstiden og merovingertiden har å gjøre i en bok om «vikingenes tid». Forklaringen på dette er svært enkel: På gullbrakteatene forekommer motiver som kan gjenfinnes i norrøn mytologi. Og, som vi vet, de norrøne mytene ble ikke skrevet ned før tidligst på slutten av 1100-tallet. Motivene på gullbrakteatene kan derfor fortelle en hel del om de norrøne myters alder og opprinnelse. Gullbrakteatenes budskap er i all

enkelhet at de norrøne mytene ikke kan være en oppfinnelse som er utpreget påvirket av kristendommen, slik eksempelvis Krag forsøker å overbevise oss om.

Helt fra midten på 1800-tallet[22] har arkeologer og kunsthistorikere diskutert iherdig hvordan man skal kunne dele inn jernalderens dekor i forskjellige stiler. Denne diskusjonen har også omfattet dekoren på gullbrakteatene.[23] Typologisk fulgte den danske arkeolog Mogens B. Mackeprang i sin doktoravhandling *De nordiske guldbrakteater*[24] pionéren Oscar Montelius' inndeling av gullbrakteatene i bokstavgrupper:

A-brakteatene har et brystbilde av et menneske,
B-brakteatene viser også mennesker, men ikke på samme måten som på A-brakteatene,
C-brakteatene viser menneskehoder over dyr med fire føtter,
D-brakteatene viser ett eller flere dyr, men ikke noe menneskehode over disse dyrene,
F-brakteatene fremstiller dyr mer «realistisk» enn på D-brakteatene.

På F-brakteatene kan det også forekomme hakekors og runetegn, noe som ikke finnes på D-brakteatene. D-brakteatene preges av en mer abstrakt dekor, nemlig den germanske dyreornamentikk, enn de øvrige brakteatgruppene. Til tross for at en slik inndeling ble kraftig kritisert for å være «subjektiv» og «impresjonistisk»,[25] har denne i hovedsak blitt mønster for seinere typologiske studier av gullbrakteater.[26]

Mackeprang var meget forsiktig med å bruke historiske analogier når det gjelder tolkning av gullbrakteatenes billedverden. Dette kan ha sammenheng med at avhandlingen ble publisert kort tid etter nazistenes uhyrlige misbruk av den fellesgermanske kulturarv og symbolspråk.[27] Mackeprang er skeptisk til tidligere forskeres tolkninger når det gjelder å knytte an til romersk keiserkult, norrøn mytologi og fellesgermanske fortellinger som eksempelvis sagnet om Sigurd Fåvnesbane.[28] Fra 1970-tallet og fremover våget forskerne i større grad å fortolke brakteatenes billedmotiver med norrøn mytologi som det sentrale referansepunkt.[29]

Den tyske arkeolog og kunsthistoriker Karl Hauck har helt siden 1950-tallet insistert på at analyser av gullbrakteater må ha sitt grunnlag

i en underliggende tematisk kontekst. Haucks perspektiv kalles den ikonografiske skole eller *Kontext-Ikonographie*. Han argumenterer for at den førkristne germanske kunsten reflekterer en kontinuerlig religiøs tradisjon og en organisert kult. Motivene på gullbrakteatene repeteres, og Hauck fremholder at disse kan knyttes til de mytologiske forestillingene som kjennes fra islandske tekster i form av kvad og sagaer nedskrevet fra slutten av 1100 og fremover. Han viser hvordan den ikke-kristne romerske ikonografi bevisst ble anvendt for å uttrykke germanske mytologiske ideer. Haucks ikonografiske kontekstperspektiv har vært utsatt for kritikk fra forskjellige hold.[30] Kritikerne har spesielt vektlagt vanskelighetene ved å sammenligne motiver på gullbrakteater med tekster nedskrevet flere hundre år etter at gullbrakteatene ble laget. Den tyske arkeolog Heinrich Beck fremholder at motiver i germansk kunst viser til en generell krigerideologi der det arketypiske gjennomgangstema er skjebnen, æren og den heroiske død.[31] Han er av den oppfatning at det er vanskelig å identifisere enkeltstående gude- eller sagnskikkelser. Den britiske arkeologen David Wilson fastholder at det ikke finnes «proof» for at det er noen sammenheng mellom norrøn mytologi slik den fremstilles i eddadiktningen, og motivene på gullbrakteatene.[32] Hvilke «bevis» Wilson tenker seg skulle være tilstrekkelige for å se en sammenheng, gjør han ikke nærmere metodisk rede for. Han fastslår at slikt noe gjør man bare ikke.

Innenfor den ikonografiske utforskningen av gullbrakteatene finnes det åpenbart kildemessige fallgroper, men det mest eksepsjonelle ved Haucks perspektiv er jo at åpenbare sammenhenger i enkelte tilfeller faktisk kan påvises *visuelt*. Enhver som er innsatt i norrøn mytologi, kan *se* Odin på sin hest, Odin med sitt spyd Gungne, kan se Balder med mistelteinen i brystet, kan se Fenrisulven sluke Tyrs hånd. Den danske arkeolog Morten Axboe er sikker i sin sak: «Hauck har i sine tallrike arbeider vist til mange indisier på at det er Odin som opptrer på brakteatene i rollen som gudenes herre.»[33]

Det er godt mulig at mange av motivene representerer arketypiske forestillinger om skjebnen, æren og døden, slik Beck foreslår, men det er likevel ingenting i veien for at enkelte motiver, eksempelvis Fenrisulven og Tyr, viser til myter som først ble skrevet ned på Island mange

århundrer seinere. Også her gjelder det å tenke komplementært, i et både-og-perspektiv.

Hauck beholdt inndelingen av gullbrakteatene i bokstavklasser, men utviklet også et klassifikasjonssystem basert på motivenes mytologiske innhold. Brakteatene kunne være tematiske beslektede eller design- (formular-) beslektede.[34] Ved tematisk slektskap var avbildningen på brakteaten uttrykk for den samme mytologiske forestillingen.

Axboe følger stort sett Haucks tolkninger av gullbrakteatenes billedspråk.[35] Axboe legger vekt på at nordboerne kjente godt til romersk kultur og styresett. Mange menn nordfra hadde deltatt som leiesoldater i den romerske hær. Etter 20–25 år kunne en leiesoldat bli fullt ut romersk borger. De keiserlignende portrettene som finnes på A-brakteatene, er derfor ikke uttrykk for en slags etterligning av noe spennende sørfra som man ikke helt forsto. Ideen om den guddommelige keiser som «det bærende element i hele den romerske stat»,[36] var godt kjent også i Europas nordlige egner. Romerske keiserinsignier (keiserlige verdighetstegn), eksempelvis fremheving av pannepartiet med en rekke perler som et diadem, forekommer både på A-, B- og C-brakteater, altså på brakteater der det forekommer menneskehoder.

Axboe argumenterer for at forekomsten av slike insignier er tegn på at man «ville gengive en hersker, og at man brugte de romerske kejserinsignier til at markere hans status».[37] Hos germanerne var det imidlertid ikke en jordisk hersker som ble avbildet på brakteatene, men en guddommelig hersker. På enkelte brakteater finnes i runetegn ordet «houaR», som betyr «den høye». Odin omtales under dette navn i *Håvamål* som betyr «den høyes tale». Axboe fremholder, i likhet med Karl Hauck, at den hersker som avbildes på en rekke gullbrakteater, må være identisk med Odin.

Ved Gudme på Fyn er det funnet en stor ansamling gullbrakteater. Det teofore (tilknyttet det guddommelige) stedsnavnet Gudme antyder at plassen har vært knyttet til kultiske og hellige handlinger. Ansamlingen av gullbrakteater nettopp på et slikt sted er tolket som en sterk indikasjon på at Gudme var et maktsentrum for en viktig herskerslekt i folkevandringstiden.[38] Arkeologen Gry Wiker har argumentert for at brakteatene ikke er et medium for politiske ideer, fordi brakteatenes

funnspredning dekker store områder, og at de derfor neppe kan være uttrykk for ensartede politiske forestillinger. Wiker «velger … å forstå brakteatene som religiøse symboler eller amuletter, som har hatt betydning innenfor folkevandringstidens kult og forestillingsverden».[39] Hun fremholder et synspunkt som innebærer at det fantes et skille i folkevandringstiden mellom en «hylningskult» rundt den politiske herskeren og «tidens religiøse ideer». Indirekte foretar Wiker her den anakronistiske feilslutning at det fantes noe som het «religion», og at den «sakrale» maktutøvelsen var atskilt fra en politisk «verdslig» maktutøvelse i jernalderen. Et slikt skille fantes imidlertid ikke i førkristen tid i Skandinavia. Braktatene var et uttrykk for både «religion» og «politikk» fordi det ikke fantes forestillinger om at det eksisterte et skille mellom det som med våre moderne begreper kalles «religion» og «politikk».

Et gjentatt motiv på B-brakteatene er fremstillingen av tre figurer (se fig. 16, s. XII). På figuren i midten sitter det fast en kvistlignede gjenstand (fra Gudme II-funnet). Dette motivet tolker både Axboe og Hauck til å være en fremstilling av Balders død. Balder står i midten med mistelteinen i brystet, til høyre for ham ses Odin med sitt spyd Gungne, og til venstre står Loke. Flere forskere har fremhevet at Loke ser ut til å være kledd i kvinneklær. For å kunne gi slipp på Balder forlangte Hel at alle ting måtte gråte for ham. Bare et vesen nektet, og det var gygren Tøkk. Gygren var Loke kledd i kvinneklær. Etter min oppfatning er også Odin iført kvinnelignende klær på denne brakteaten. Han måtte jo bruke list for å skaffe en sønn som kunne hevne Balder. Han kledde seg som kvinne for å komme nær jotunkvinnen Rind, så voldtok han henne. Resultatet ble Våle som bare ett døgn gammel hevnet sin bror Balder ved å drepe Balders banemann, nemlig sin andre halvbror Hod.

Edda-diktningen er ikke noen fasit for tolkningen av gullbrakteatene, men det blir urimelig å fortolke en del av motivene på gullbrakteatene utenfor en norrøn mytologisk kontekst når det visuelle uttrykket ligger så nær opp til forestillinger som kjennes fra Den eldre Edda. Brakteatene kan forstås som et tegn på at personen som eide eller bar en slik tilhørte eliten, selveste krigeraristokratiet. Brakteatene var uttrykk for både verdslig og religiøs makt. Maktene og de mektige var ett. Lotte Hedeager uttrykker det slik: «I Sør-Skandinavia er det ikonografien på gullbrakteatene

som utgjør de viktigste spor av den nye fyrsteideologien som sentrerer seg rundt gudenes Herre, Odin. I flere tilfeller kan ikonografien tolkes i samsvar med eddadikt.»[40]

Hedeager fortolker flere brakteater som en fremstilling av Odins sjelereiser. Hans hode er innhyllet i en fugleham, og hans hjelpere hesten og ravnene følger ham på den sjamanistiske reisen. I enkelte tilfeller er også fiske- eller slangelignende vesener avbildet. »Sidst men ikke minst genfindes det specifikke symbol på Odins magt – runerne.»[41]

Den svenske arkeologen Anders Andrén påpeker at brakteatene, der man kjenner funnkonteksten, påfallende ofte kan knyttes til kvinner.[42] Dette gjelder ikke i de sentrale spredningsområdene som Danmark, deler av Sør-Sverige og Sørøst-Norge. Det er i spredningsområdets ytre deler Andrén oppfatter et mønster som antyder at gullbrakteater var tilknyttet en kvinnelig sfære. Han redegjør ikke for hvilke kriterier han anvender for å skille ut mannlig versus kvinnelig, men det er grunn til å tro at han baserer seg på tradisjonelle kjønnskriterier knyttet til gjenstander, som sverd er lik mann, og spinnehjul er lik kvinne (se s. xxx om problematiske sider ved slike kriterier). Dette skillet i funnkontekst mellom sentrale og ytre spredningsområder er, ifølge Andrén, en indikasjon på at brakteatene kan ha hatt ulik mening og funksjon på forskjellige geografiske steder og i ulike funksjonelle sammenhenger.

I det sentrale spredningsområdet er brakteatene knyttet til den mannlige sfære i form av store sammenkomster der lojalitetsbånd ble knyttet og eder avlagt. På enkelte brakteater er ordene «lapu» (innbydelse), «alu» (øl)[43] og «laukar» (løk) risset inn. Krigerne møttes og øl og store menger mat ble båret frem av kvinnene.[44] I brakteatenes ytre spredningsområder er det mulig at gullbrakteater ble båret av elitens kvinner som et tegn på at de tilhørte slekter tilknyttet krigeraristokratiet. Brakteatenes funksjon var i disse områdene ikke knyttet direkte til store sammenkomster av menn og edsavleggelser.[45]

Andrén ser i likhet med Hauck, Axboe, Hedeager og Skre[46] gullbrakteatene i sammenheng med en tidlig fellesgermansk herskerideologi. Han konkretiserer det ved å argumentere for at brakteatene i det sentrale spredningsområdet ble aktivt anvendt ved edsavleggelse der krigere

sverget troskap til sin herre. Gullbrakteatene symboliserte lojalitetsbånd. Andrén retter søkelys mot ritualer og materiell kultur som viktige medier for å bevare mytologiske forestillinger i samfunn som ikke avleirer sine myter i skrift.

Den norrøne mytologien som ble skrevet ned på slutten av 1100-tallet, er ikke oppfunnet av kristne historiefortellere uten rot i førkristen, norrøn sed og skikk. Arkeologiske kilder kan fortelle at noen av de mytologiske skikkelsene som omtales i kvad og sagaer, er avbildet på såkalte brakteater allerede i folkevandringstiden. Spesielt Odinskikkelsen er viktig, men også Balder, Loke og Tor er avbildet. Gullbrakteatene viser at det må ha eksistert en herskerkult i folkevandringstiden. Mye tyder på at denne herskerkulturen var sentrert rundt Odin. Avbildningene på enkelte gullbrakteater viser at Odin opptrer kledd som sjaman med diverse dyre-og fugleligende hodebekledninger, med sitt spyd Gungne, sine hjelpere Hugin og Munin og sin hest Sleipne. Fenrisulven er også avbildet idet han river hånden av Tyr (se fig. 17, s. XII).

Tyr måtte, som tidligere nevnt, gi sin hånd som pant slik at gudene fikk bundet Fenrisulven og derved sikre at verden fortsatte å eksistere. Ved Ragnarok sliter Fenrisulven seg og dreper Odin. Odins sønn Vidar tar hevn over sin far ved å slite ulven i stykker, jfr. avbildningene på Gosforth-korset (se kapittel 2, s. 34 og fig. 4, s. III).

Eddakvad har en tablåaktig gang, fra scene til scene. Det er mye som tyder på at det var dekor og billedlige fremstillinger som fungerte som instrumenter for overlevering (tradering) av mytene. Bildene bevarte ordene, og ordene bevarte og skapte nye bilder. Det er derfor stempelornamentikk på folkevandringstidens gullbrakteater og norrøne myter forteller den samme historien.

En annen gjenstandsgruppe av gull som er tolket som nært forbundet med norrøn mytologi, er *gullblekkene*, også kalt gullgubber. Gullblekkene er preget med stempel på løvtynne, pressede gullplater. De er ørsmå, bare 0,5–1,5 kvadratcentimeter store. Noen gullblekk er dekorert med to menneskefigurer, altså et parmotiv. Andre blekk kan bare ha en figur, enten en mann eller kvinne. Det finnes også blekk med både dyr og mennesker. I fortsettelsen skal jeg drøfte tolkningsforsøk av gull-

blekk med parmotiv. Den største funnkonsentrasjonen av gullblekk stammer fra den «Sorte Muld» på Bornholm. Her er det funnet om lag 2300 gullblekk.[47] I alt er det funnet 2600 gullblekk i Skandinavia. Det er funnet få blekk med parmotiv på Bornholm. I hele Skandinavia er det funnet om lag 100 blekk med parmotiv, og gjenstandskategorien er datert til tidsrommet folkevandringstid – vikingtid.

Parene som finnes på gullblekkene (se fig. 18, s. XIII) er fremstilt i profil, gjerne mannen til venstre og kvinnen til høyre. Motivene varierer når det gjelder klesdrakt, hårfrisyre og rekvisitter som eksempelvis smykker. Noen ganger er paret utstyrt med en slags stav og en ring. Ringen bæres av mannen om håndleddet. Rundt billedscenen kan det være en bord av perler eller en annen rammemarkering. Gullblekkene med parmotiv forekommer ikke utenfor Norden.

Parmotivet på gullblekkene ble først satt i forbindelse med norrøn mytologi av Magnus Olsen.[48] Han argumenterte for at parmotivet var et billedlig uttrykk for foreningen av jotunkvinnen Gerd og vaneguden Frøy i eddadiktet *Skirnesmål*. I diktet beskrives hvordan Frøy lengter seg gal etter Gerd som han så da han satt i Odins høysete, Lidskjalf. Frøys tjener Skirne blir sendt til Jotunheimen for å overtale Gerd til å bli Frøys brud. Etter mye om og men, trusler om argskap med mer (se kapittel 6, s. 143) ser Gerd ingen annen utvei enn å følge med Skirne til Frøy. De forenes så i lunden «Barre», et navn som er språklig i slekt med kornsorten «bygg». Dette tolker Olsen som myten om et hellig bryllup mellom en himmelgud og en jordgudinne. Gullblekkene kan forstås som offergaver som hver vår, i forbindelse med såkornets spredning på åkrene, blir lagt i jorden. Gullblekkene er altså del av et fruktbarhetsritual. Magnus Olsens tolkning falt i god jord og ble først alvorlig utfordret i Gro Steinslands doktorgradsavhandling.[49]

Steinsland er også av den oppfatning at parmotivet fremstiller et «hellig bryllup». Olsen knyttet gullblekkene til åkeren. Ut fra datidens kjennskap til i hvilke funnsammenhenger gullblekkene forekom, var dette et fornuftig resonnement. Seinere arkeologiske utgravninger har vist at gullblekkene med parmotiv regelmessig er knyttet til hallen og høysetestolper. Dette forekommer på Mære i Nord-Trøndelag, Borg i Lofoten og på Helgö i Mälaren.[50] Funnkonteksten kan kort uttrykkes

slik: Gullblekk, stolpespor og hall. Også Steinsland knytter gullblekkene til *Skirnesmål*. Hun argumenterer imidlertid for at diktet ikke uttrykker en fruktbarhetsmyte, men en myte knyttet til norrøn fyrsteideologi. Fra mytologien kjennes at foreningen av guder og jotunkvinner ble betraktet som opphav til konge- og jarleætter. Odin og Skade fremstilles i kvadet *Håløygjatal* som opphav til den mektige ladejarlsætten i Trøndelag. Frøy og Gerd regnes som ynglingenes mytiske urpar. Steinsland legger også vekt på at parene på enkelte gullblekk er utstyrt med fyrsterekvisitter som stav og ring. I *Skirnesmål* forekommer omtale av en stav, ring og epler: «... rekvisittene stav, ring og epler på et ikonografisk plan er gjenkjennelige som *de fyrstelige verdighetstegn stav, ring og globe.*»[51] Siden funn av gullblekk kan knyttes til hall og høysete, underbygger også funnkonteksten Steinslands fyrsteideologiske tolkning. Man kan tenke seg at gullblekk ble rituelt lagt i jorden under eller ved høysetestolpene.

Ifølge Magnus Olsen er parmotivet på gullblekkene et hellig bryllup i fruktbarhetens tjeneste. Ifølge Steinsland er det hellige bryllupet et symbol på herskerslekters opphav. Ingen av dem er i tvil om at de mytologiske skikkelsene i diktet *Skirnesmål* er ikonografisk uttrykt på gullblekkene. Myten om foreningen mellom Frøy og Gerd er flere hundre år eldre enn det nedskrevne diktet *Skirnesmål*. Materiell kultur avdekket som arkeologiske funn kan igjen bekrefte at norrøne mytologiske forestillinger ikke er en sen oppfinnelse som er avgjørende påvirket av kristendommen.

Runesteiner og billedsteiner

Innskrifter i form av runetegn på steiner forekommer for vikingtidens del fremfor alt i Øst-Sverige. Men også fra Vest- og Sør-Skandinavia kjenner man runesteiner. Mange innskrifter henspeiler på mytologiske forestillinger uttrykt i edda-diktningen.

Trusler om argskap kunne forekomme som viktige elementer i forbannelsesformularer.[52] Eksempler på dette er forbannelsesformlene på Stentoftesteinen (a) og Bjørketorpsteinen (b) som en gang på 600-tallet ble reist i Blekinge, sørøst i Götaland:

a) «Jeg runernes mester (?) skjuler her magtfulde runer. Ustandselig (behæftet) med argskab, (hjemfalden til) véldød (er) den, som bryder dette (nl. mindesmærket).»
*b) «Jeg runerækkens mester (?) har her skjult magtfulle runer. Ustandselig (?) (behæftet) med argskab, **utiAR** vél-død, (er) den, som bryder dette (nl. mindesmærket)! Jeg spår fordærv (eller: Ufærdsspådom)!»* [53]

Ivar Lindquists tolkning av (a) Stentoftesteinen og (b) Björketorpsteinen er:

(a) «Hejdlös i 'arghet', död för giller den detta nedbryter!»
(b) «I 'arghet' hejdlös, biltog, död för giller den detta nedbryter!»[54]

Lindquist tolker termen utiAR, som Jacobsen og Moltke ikke finner å kunne tolke, til *utlagr*. Meningen er altså ikke «uten fred», men «fredløs». Lindquist er av den oppfatning at de gamle neppe ville forbanne argskap på noen som så skulle virre rundt som gjengangere. Verken Jacobsen og Moltke eller Lindquist er i tvil om at det sentrale i forbannelsene er trusselen om argskap.

Runeinnskriftene på Björketorpsteinen og Stenstoftsteinen, datert til tidsrommet 650–675 e.Kr., er de eldste belegg for termen *ergi*. Den som bryter ned eller på noen måte ødelegger innskriftene, trues med en forbannelse som vil gjøre vedkommende æreløs: Han vil for alltid bli *argr*. Det finnes også eksempler på forbannelsesformularer som truer med at den som bryter ned en stein, skal måtte seide. Dette er tilfelle på runesteinene fra Skærn og Sønder Vinge på Nord-Jylland.[55] På runesteinen fra Skærn heter det i Lindquists oversettelse:

«Den man må sejda, som nedbryter detta märke.»

Også innskriften på Eggjasteinen inneholder en advarsel som trolig omhandler seid. En annen betegnelse på denne runesteinen i litteraturen er Eggjumsteinen.[56] Innskriften på Eggjasteinen er utført i den eldre 24 tegns runerekke, *futhark*. Det eksisterer mange tolkninger av Eggjasteinen. Ottar Grønvik redegjør, i tillegg til sin egen, for 17 tolkninger fordelt på 15 forskere.[57]

På Eggjasteinen (se også fig. 20, s. XV), mellom runerekkene, er det risset inn et stilisert hestehode. Steinen dateres på basis av arkeologisk materiale til 600-tallet.[58]

Den danske norrønfilolog Lis Jacobsens tolkning er som følger:

> Ej er truffet af Sol
> og ej heller med Jernkniv Sten skaaret;
> ej skal Sejdmænd lægge den blot,
> ej heller Mænd besnærede eller forvildede (ved Sejd).
> Hin Mand (Manden, Runemæsteren) sammengød Ligsøen
> (Offer-blodet)
> skrabede dermed kejperne paa den nagleborede Baad.
> Hvem kom her paa (Baaden)
> hid til Hestenes Land (Bakkerne ved Eggen?)
> Fisken, svømmende ud af Spydenes Strøm (=Blodet). (...)
> Fuglen, skrigende ind i Spydenes Regn (=Kampen). (...)
> Han døde ved Udaad.[59]

Lis Jacobsen fremholder om Eggjasteinen: «Kulturhistorisk giver Indskriften betydningsfulde Oplysninger om hedenske Gravskikke, Oplysninger, som bygger paa Stenens egen Beretning: den Baad, i hvilken den Døde er blevet lagt, er blevet indviet ved en Blod-Ofring foretaget af Runemesteren, der altsaa ikke blot udøvede Rune- og Digtekunsten, men forestod de rituelle Ceremonier. Indvielsen af Baaden er sket ved, at denne Stedets 'Præst' har skrabet Baadkeiperne med Offerblodet, hvorefter den Døde er ført til Graven, – liggende paa Terrænets mest fremtrædende Plads.»[60]

Ottar Grønvik argumenterer for at de mest kjente verselinjene (verneformelen) hører til lenger ned i teksten, og hans tolkning lyder:

> Huslyden minker,
> over de øvrige kasta *Vil nåsjø:
> keipene måddes (ble avslitt) for dem
> i den honbor-trøtte mastetoppen.
> Hvem førte hæren
> over til hint land?

> Menneske-fisken
> fra strømfurene ved Firnøy,
> svømmende i fokket
> fra landet med de lysende vanger.
> Alltid (være, bli det) hjelp, når jeg dikter!
> Ikke i sol, og ikke med sverd,
> søkes det til skåren stein;
> ikke oppsøke den mann,
> som hyler over naken dødning
> (og) ikke forvillete menn, dette leiet![61]

Grønviks tolkning avviker både i form og innhold fra Lis Jacobsens: Innskriften beretter om et forlis. Det var den svikefulle *Vil* som skal ha sendt nåsjøen over mennene. *Vil* tolkes altså ikke som offerprest. Det reises spørsmål om hvem som førte de forliste (hæren) over til «hint land». Den som hjalp dem, var en ukjent sjelehenter som kom svømmende gjennom fokket fra Firnøy. «Det viser en fast tro på et lykkeland for de døde ute i havet, og på en guddommelig hjelper som fører de forliste over dit.»[62] Jacobsen og Grønvik er imidlertid sams om at innskriften inneholder en høytidelig gravvernformel.

Den norske arkeologen Bente Magnus er av den oppfatning at Eggjainnskriften er enestående og ikke sammenlignbar med «de øvrige innskriftene vi kjenner fra eldre jernalder og som er ristet i stein».[63] Magnus presiserer ikke om hun vil hevde dette kun for Norge eller for det norrøne språkområdet som en helhet. Eggjainnskriften inneholder et element av «forbannelse» i verneformelen, ifølge Jacobsens tolkning i begynnelsen av innskriften og ifølge Grønvik på slutten. På dette punkt kan ikke Eggjasteinens innskrift sies å være unik, jfr. Bjørketorpsteinen og Stentoftesteinen.

Magnus fremsetter imidlertid en interessant kontekstuell tolkning av innskriften: «Innholdet har klar sammenheng med sjamanens opplevelse i transe og Odinsskikkelsens sjamanistiske karakter.»[64] Også Niels Chr. Brøgger har forbundet innskriften med Odin: «(Jeg) tror at steinens innskrift inneholder en anklage mot seidmannen Odin, og samtidig en advarsel mot ham, fordi Odin etter runeristerens mening var ansvarlig for den avdødes bortgang gjennom seid.»[65] Steinen

inneholder verselinjer om fugl og fisk, og et hestehode er risset inn i steinen. Offerblod skal kastes på steinen, og det tales om «hint land» som kan bety underverdenen.

Magnus' dristigste forslag er at ordet *eril,* som forekommer i flere runeinnskrifter, kan være betegnelsen på gruppens sjaman.[66] *Erilen* er i flere innskrifter beskrevet som underordnet en herre. Innskriften på Eggjasteinen omhandler en *Vil* som kaster offerblod over de andre. Den runekyndige *erilen* «var offerprest og trolig den som ledet lokalsamfunnets rituelle handlinger og foresto kontakten med de overnaturlige maktene».[67] Magnus er av den oppfatning at det sjamanistiske element i form av seid var «viktigere i eldre enn i yngre jernalder, hvor det synes å ha tapt terreng og blitt noe som seidkoner og volver stelte med og som 'virkelige menn' holdt seg langt unna».[68] På dette punkt er jeg uenig med Magnus. Seiden var det vaneguden Frøya som hadde lært æsene, og den hadde egentlig alltid vært en oppgave for kvinnene. Og den største seidmann av dem alle, Odin, ble aktivt dyrket også i yngre jernalder.

Grønvik viker tilbake for å tro at «de forvillede» kunne være noen av de bofaste bønder som, ifølge Grønvik, utøvde sin fedredyrkelse med omsorg og pietet for de døde og deres graver. Han tenker seg at «menn fra et annet og ukjent miljø og med en hysteroid, mer mysteriepreget religion» sto for galdring og galskap».[69] Grønviks synspunkt preges her av en form for ønsketenkning: La nå de gamle vestlandsbønder være av den nøkterne staute sorten som ikke hengav seg til ekstaser og det som verre var. La dem være som i dag! Grønvik skimter skygger av en annen virkelighet,[70] men maner dem bort ved hjelp av modernitetens lys.

Hvis man holder seg til Lis Jacobsens versjon av Eggjainnskriften, så er dette en mulig tolkning: Innskriften utgjør et verneformular over en sjaman/seidmann som aldri kom tilbake fra sin sjelereise. Seiderens sjel vendte ikke tilbake. Han døde. Innskriften beskriver seidmannens møte med en annen og mektigere sjaman. Noen («hvem kom ...»), dvs. en mektigere sjaman, kom til båten, til hestenes land. Med hjelp av sine zoomorfe hjelpere (fisker og fugler) dreper den fremmede sjamanen seidmannen på Eggjum. Han døde ved udåd.[71]

Mange motiver på *billedsteiner* fra Gotland har klare forbindelseslinjer til norrøn mytologi slik den uttrykkes i Edda-diktene. Skikken med å lage slike billedsteiner på Gotland hadde lang varighet, ca. 400–1100 e.Kr.[72] Av 425 billedsteiner er det funnet bare tre utenfor Gotland, og når det gjelder en av disse, nevner runeinnskriften at steinen kommer fra Gotland.[73] Steinene må ha vært et sterkt tegn på «gotlandskhet».

De eldste billedsteinene fungerte som gravsteiner. De yngre steinene er minnesteiner, og de er ikke plassert i direkte tilknytning til graver og gravfelt. Steinene fra perioden 800–1000 e.Kr. er svært rike på bilder. Det er hovedsakelig på disse steinene at det forekommer motiver fra norrøn mytologi. De største billedsteinene er soppformet. Det har vært foreslått at de muligens var fallossymboler.[74] En annen mulighet er at formen symboliserer en dør; en port til dødsriket.[75] Ibn Fadlan (se s. 221 ff) beretter om en trellkvinne som like før hun skulle dø, ble løftet over en dørkarm for å se inn i den «andre» verden. Også i Volsetåtten fortelles at husfruen ønsker å bli løftet over døråsen for å se det hellige offeret. Andrén argumenterer for at plasseringen av billedsteinene i terrenget på grensen mellom innmark (det trygge kosmos) og utmark (det ville kaos) også kan ha symbolisert både grense og port.[76]

Anders Andrén deler inn de billedrike steinene i to grupper: En gruppe har motiv fra gudekvad som *Håvamål* der Odin er en sentral skikkelse. På slike steiner er ikke bildene delt inn i avgrensede felt. Den andre gruppen utgjøres av motiver fra den episke diktningen som eksempelvis sagnet om Sigurd Fåvnesbane. Steiner med episke motiver har avgrensede bildefelt, og fortellingen kan følges fra en begynnelse til en midte og en slutt. I den første gruppen kan ett motiv, dvs. en scene, komprimere en hel myte. Når det gjelder den episke gruppen, er rekkefølgen på bildene og det totale antall bilder viktige for tolkningen.

Billedsteiner fra Lärbro Tängelgårda I og Lärbro Hammars I har, ifølge Andrén, motiver fra den episke sagaen om volsungene (Sigurd Fåvnesbane). Sigurds hest Grane figurerer med gullskatten på ryggen.[77] Denne «illustrasjonen» til sagaen er altså nedtegnet allerede på 800-tallet, mange hundre år før sagaen ble skrevet ned i den form som vi kjenner i dag. Andrén finner også motiver som kan knyttes til kvadet om Atle på gotlandske billedsteiner fra 800-tallet. Kvadet om Atle

betraktes som et ungt kvad. Hvis det er slik at dette kvadet kan gjenfinnes på flere gotlandske billedsteiner fra 800-tallet, så tyder dette på en lang og kontinuerlig tradering av en myte. Avstanden både i tid og rom er stor, fra 800-tallets Gotland til 1200-tallets Island der kvadet trolig ble skrevet ned. Likevel er det mulig å spore likheter mellom eddadikt og steinbilder laget 400 år før tekstene ble skrevet ned.

Runesteinen ved Rök kirke i Östergötland er med sine 766 tegn den lengste kjente runeinnskrift på en stein.[78] Tegnene ble ristet og steinen reist tidlig på 800-tallet. Mesteparten av runetegnene er yngre runer, såkalte «kortkvistruner». Runeforskerne har siden 1866 fremmet ulike tolkninger av innskriften, og det hersker ikke fullstendig enighet omkring innskriftens mening. Steinen ble reist til minne om Vemund, og det var hans far, Varin, som ristet runene. En del av Varins budskap er dunkelt, gjemt i lønnruner. Det er enighet om at innskriften henspeiler på mytologiske forestillinger slik disse er uttrykt i eddakvad og heltesagaer. Innskriftens tema er død, å minnes den døde, skjebne, strid, ære, hevn og påkallelse av en mytologisk skikkelse, trolig Odin gjennom en av hans valkyrjer. Ved å påkalle Odin, skulle den døde sikres plass i Valhall.[79]

Andrén ser en forbindelse mellom edda-diktningens ethos, innskriften på Röksteinen og gotlanske billedsteiner: «... en tidig variant av (vishetsdiktningen) finns redan i Rökstenens långa runinskrift från omkring 800. Vid ungefär samma tid har man alltså uttryckt i princip samma sak på två olika sätt; i Östergötland med runor och på Gotland med bilder!»[80] Han konkluderer med at forbindelsen «mellan texter, bilder och ting ger glimtar av en nordisk tradition, som har sina rötter i 500-talet, som er konkret iakttagbar på 800-talet och som framträder i sin fulla viss under 1200-talet, när den blivit en mer begränsad isländsk angelägenhet. Det er en värld av myter, uppbyggda kring begreppen ära och död, som är så centrala i tidiga krigarsamhällen».[81]

Graver og gravskikker

Den norske arkeologiske forskningstradisjonen har i stor grad rettet søkelys mot hva graver og gravskikker kan fortelle om bosetningsmønstre

og sosial struktur. Problemstillinger knyttet til feltet graver og gravskikker har ofte omhandlet den dødes sosiale status, gårdsbosetning versus ikke-gårdsbosetning (bofast versus ikke-bofast), samt graver og gravfelts funksjon som territorielle markører i grensesoner langs vei- og vannleder.[82] Typologiske analyser og datering av gjenstander funnet i graver har stått meget sentralt i oppbyggingen av et kronologisk rammeverk for jernalderen i Norge. Studier av sosialt kjønn og den dødes sosiale status med graver som grunnlagsmateriale ble ansett for å være et akseptabelt forskingsfelt fra og med slutten av 1970-tallet.[83]

Graver og gravskikker som uttrykk for religion og religionspraksiser var i perioden 1945–ca. 1990 ikke et særlig populært forskningsfelt.[84] Det er mulig at årsaken til dette var at skandinaviske arkeologer etter den andre verdenskrig i økende grad anvendte økologiske perspektiver i sin forskning. Slike perspektiver var også høyst levende før 1940, men etter nazistenes misbruk av norrøne kulturuttrykk under krigen ble den arkeologisk-økologiske retningen mer rendyrket. Etter den Nye Arkeologiens innslag (gjennomslag er et for kraftig ord) i skandinavisk arkeologi etter 1970, var det ingenting som påkalte større skuldertrekk blant yngre arkeologer enn ordet «kult». «Kult» tydde man til når alt annet var forsøkt, og man egentlig ikke ante hva man sto overfor. Men «kultstudier» skulle få sin renessanse. Nye tendenser innenfor internasjonal arkeologi, med utgangspunkt i Cambridge rundt 1980, inntok raskt skandinavisk arkeologi (se s. 62). Sentralt innenfor denne retningen, kalt postprosessuell arkeologi, sto studier av symboler, mening, ideologier, mentaliteter og kognitive strukturer. Veien fra slike problemfelt til religion og religionspraksiser (kult!) var meget kort.[85]

Studier av graver og gravskikk har, innenfor arkeologien, ofte operert med perspektiver omkring kjønn. Grunnen til dette er ganske enkelt at i graver ligger rester etter individuelle mennesker begravd, og individer har som kjent kjønn. Arkeologene har helt fra 1830-tallet i varierende grad vært interessert i å finne ut om det er en kvinne eller mann som er begravd.[86] Godt bevarte skjelettbegravelser er det beste utgangspunkt for å bestemme om det ligger en biologisk kvinne eller mann i graven. Det er også mulig å kjønnsbestemme kremasjonsbegravelser, men graden av brenning og fragmentering setter klare begrensninger.[87] Hvis det er

umulig å kjønnsbestemme en grav ut fra skjelettmaterialet, er det gravens innhold i form av gjenstander som kan gi indikasjoner på den gravlagtes kjønn. Men når skjelettrestene ikke er tilstrekkelige for å bestemme biologisk kjønn, så kan gravinventaret kun si noe om den gravlagtes sosiale kjønn (gender). Gjenstander lagt ned sammen med den døde kan fortelle noe om den sosiale rollen dette mennesket har spilt i det levende liv. En annen mulighet er at gjenstandene er symbolske uttrykk for hvilken rolle den gravlagte skal spille i døden. Vi kan faktisk ikke være sikre på at disse rollene alltid er sammenfallende. Dessuten finnes det, som drøftet i tidligere kapitler, ikke bare rene mannsroller og kvinneroller, det finnes også skeive samt roller som avviker fra biologisk kjønn.

Dette er kildekritiske vanskeligheter som arkeologer har diskutert siden 1970-tallet, men i konkrete analyser av gravinventar er det gjerne indirekte en biologisk essensialisme som danner metodisk utgangspunkt for å avgjøre om man står ovenfor en manns- eller kvinnegrav. For vikingtiden gjelder at hvis arkeologen finner eksempelvis sverd, spyd, pil, skjold, en *stor* kniv, hesteutstyr og redskaper som smedverktøy og en *stor* øks, da konkluderes det med at dette er en mannsgrav. Hvis man finner eksempelvis spinnehjul, nålehus, vevsverd, to eller flere spenner, smykker, mange perler (flere enn tre!) og en *liten* øks og kniv, så konkluderes det med at dette er en kvinnegrav. I de fleste tilfeller stemmer dette! Men det er ikke kildekritisk holdbart å la seg styre fullstendig av slike på forhånd oppsatte kriterier for kjønnsbestemmelse. Som tidligere drøftet, var kjønnsrollemønsteret i vikingtiden ganske så strengt fastlagt hva angikk eksempelvis manns- og kvinnearbeid. Det fantes imidlertid viktige individer som overskred disse hverdagslivets normer for hvordan en biologisk mann og kvinne skulle oppføre seg. Disse individene var ikke bare viktige, men også mektige, og til dels fryktede. Derfor er det rimelig å slutte at disse menneskene, goder, gydjer, seidmenn og volver, fikk en markert begravelse. *Slike kjønnsoverskridende og mektige individer bør derfor være overrepresentert i gravmateriale fra jernalderen.*

Kjønnsbestemning ut fra gravers gjenstandsmateriale må derfor være åpen for avvik fra de fastlagte kriterier for hva man kan forvente å finne i en manns- og kvinnegrav. Spesielt når det finnes et avvik mellom et

biologisk kjønnsbestemt skjelett og gravens gjenstandsmateriale, bør man vurdere muligheten for om det ikke her er gravlagt et menneske som ikke kun var enten biologisk «mann» eller «kvinne». Grav nummer 9 på Vivallen er eksempel på en slik tolkningssituasjon (se kapittel 7, s. 177 ff.). Graver med hellige hvite steiner er et annet eksempel. Biologisk hermafrodittisme er et svært sjeldent fenomen, og gravfunn som vanskelig lar seg bestemme til ett biologisk kjønn, bør ikke tolkes som uttrykk for et så sjeldent biologisk avvik. Avvik fra de sosiale og kulturelle normer for kjønn forekommer mye hyppigere enn biologiske avvik, og da spesielt innenfor «religiøse» sammenhenger. Det er innenfor en slik konstruktivistisk kjønnsforståelse at våre muligheter for forståelse av kjønn og kjønnsroller ut fra gravfunn har størst potensial.

Tacitus beretter om germanerne at begravelsene «foregår uten noen utfoldelse av prakt; det eneste man er omhyggelig med, er at det nyttes bestemte tresorter under brenningen av deres fremstående menn. De hoper verken tepper eller velluktende saker på vedstabelen; derimot får den døde alltid sine våben med seg, og stundom blir også hesten føyet til. Gravstedet består av en haug gresstorv; (...). Det regnes som en heder for kvinnene å sørge og for mennene å minnes».[88] Tacitus er tydelig opptatt av å kontrastere germanernes enkle, men verdige gravskikk med romernes overdådige.

Norrøne gravritualer kjennes omtalt fra beretninger som ble skrevet ned allerede i vikingtiden. De mest omfattende beskrivelser av vikingenes begravelsesritualer er nedtegnet av araberne Ibn Rustah og Ibn Fadlan. Ibn Rustahs beretning er forfattet etter 922.[89] Han beskriver de merkelige ar-Rus: «Når en stormann blant dem dør, graver de en grav liksom et stort hus og plaserer ham der. Sammen med ham legger de klærne hans, og de gullarmbåndene han hadde på seg, og dessuten meget mat og drikkekar og mynter. De legger også hans yndlingshustru sammen med ham i graven, mens hun enda er levende. Men så blir porten til graven tilstoppet, og så dør hun der.»[90]

Ibn Fadlan kom til Volga-floden 13. mai 922 e.Kr. Der traff han ar-Rus som hadde slått leir ved bredden av Volga. Ibn Fadlan beretter detaljert om disse merkelige, skittenferdige skapningenes seder og skikker. En av ar-Rus døde og Ibn Fadlan overvar begravelsen. Han beskriver

hvordan de la den døde mannen i graven i 10 dager «til de var ferdige med å skjære og sy klærne hans».[91] Skikken forlangte at en trellkvinne måtte følge ham i graven. Mens de ordnet klærne til den døde, drakk trellkvinnen hver dag «og sang i en glede som foregav å varsle en kommende lykke».[92] Mannen skulle begraves i skipet sitt og alt skulle brennes. En gammel kvinne som ble kalt dødsengelen, skulle drepe trellkvinnen før hun ble lagt i skipet. Hun stelte også liket av mannen. De la mat i skipet og drepte to hester. Den dødes våpen ble lagt ved siden av ham. Trellkvinnen ble løftet over en dørkarm tre ganger. Hun ropte så at hun så sine slektninger og også sin herre, dvs. den døde, sittende i paradiset som var fagert og grønt. Etterpå ga de henne en høne som hun rev hodet av. Hele høna ble så kastet inn i skipet. Trellkvinnen hadde seksuell omgang med seks menn. Etter dette la de henne ved siden av sin døde herre. Dødsengelen drepte henne så med en kniv, og mennene bidro ved å kvele henne med et reip. De satte deretter fyr på skipet. Ibn Fadlan fikk høre av en blant ar-Rus at arabere er dumme fordi de ikke brenner sine døde: «dere går hen til den som dere elsker og ærer mest av menneskene og kaster ham i jorden, og jorden og kryp-dyrene og markene fortærer ham. Vi derimot brenner ham opp på et øyeblikk, så han går til paradiset på samme tid og stund.»[93] På stedet der skipet og de døde brant opp, bygde ar-Rus «noe som lignet en rund haug. Midt på den reiste de en stor trestøtte av bjørk. På den skrev de navnet til mannen og navnet til russekongen, og så gikk de sin vei».[94]

Fra mytologiens verden kjennes ritualet rundt Balders bålferd (se kapittel 2, s. 42). Balder blir lagt i skipet sitt, Ringhorne. Skipet blir så satt fyr på, og etter noe strev sendt til havs. I Beowulf-kvadet beskrives også en brannbegravelse. Rundt Beowulfs likbål hengte gautene hjelmer, hærskjold og skinnende brynjer, slik Beowulf hadde bedt om. «På neset bygde gautene en gravhaug; den var høy og bred og synlig langt borte for folk som seilte på sjøen. På ti dagers tid tømret de ferdig krigsheltens vardehaug. Rundt asken reiste de en hvelving så fin som de dyktigste blant dem kunne få til. I haugen la de ringer og brosjer – alle slike kostbare ting som stridslystne menn hadde tatt fra haugskatten før. De lot jorden gjemme den fyrstelige skatten; gullet kom i jorden, og der ligger det ennå like nytteløst for folk som det var før i tiden.»[95]

Snorre beretter at ifølge Odins lov skulle den døde brennes, og med på bålet skulle den dødes eiendeler følge. All den rikdom som kom på bålet, skulle mannen kunne ta med seg til Valhall. Asken skulle kastes på sjøen eller graves ned. «Til minne om stormenn skulle folk gjøre en haug, og etter alle slike menn som det hadde vært manns mot i, skulle de reise bautasteiner; denne skikken holdt seg i lange tider.»[96] Hedningene skulle, ifølge Snorre, ha hatt en forestilling om at jo høyere røyken fra likbålet steg opp i luften, jo gjevere plass fikk den som ble brent i «himmelen».

Opplysningene fra disse skriftlige kildene kan bekreftes arkeologisk. Folk ble lagt i hauger, av og til i båter og skip, de fikk med seg mat, redskaper, våpen, smykker og av og til dyr som hester og hunder. Ikke alle fikk en brannbegravelse. Også vikingene var «dumme» og la sine døde ubrente i jorden. Ibn Fadlans beskrivelse av begravelsesritualet, trellkvinnen som så inn i dødsriket, hennes seksuelle utskeielser og rituelle død, er det derimot ikke mulig å påvise arkeologisk. Ved dobbelbegravelser er det umulig å vite om en av de gravlagte fulgte sin herre eller frue i graven, altså en form for *sati, (suttee,* indisk enkebrenning). Men arabernes beretninger viser at *sati* kan ha forekommet. Ibn Fadlans omtale av «sjel» og «paradis» må betraktes som en oversettelse av det norrøne dødsriket og norrøne sjelsforestillinger til et språk han kjente fra islam der den dødes sjel som kjent kommer til Paradis.

Oseberggraven er et eksepsjonelt arkeologisk funn også i internasjonal sammenheng. Bonden på Oseberg i Slagendalen, Vestfold, oppdaget seinsommeren 1903 et hauglagt skip. Utgravningen av skipet ble, under ledelse av professor Gabriel Gustafson, foretatt sommeren og høsten 1904. Publikasjonen av Osebergfunnet skulle bli bekostet av den norske stat og utgitt i fire bind i perioden 1917–1927.[97] I det følgende skal det gis en kort oversikt over hvordan Osebergfunnet er fortolket som en rituell handling innenfor rammene av norrøn mytologi, sed og skikk. Det vil bli rettet søkelys hovedsakelig mot de tolkninger som fremkom etter den «nye historiske arkeologiens» gjennomslag fra 1990 og fremover.

I Oseberghaugen fant man et 21,5 meter langt skip.[98] Dendrokronologisk datering (årringsdatering) av tømmer fra gravkammeret

viser at dette ble felt år 834 e.Kr.[99] Skipet var spinklere konstruert enn Gokstadskipet som ble oppdaget og gravd ut i 1880-årene. Gravkammeret i tilknytning til Gokstadskipet er, fordi de ytterste årringer mangler, ikke så sikkert datert som Osebergkammeret, men ble trolig anlagt omkring år 900. I Osebergskipet fant man skjelettrester etter to individer. Begge er kjønnsbestemt til å være biologiske kvinner, den ene om lag 60–70 år gammel, den andre i 30–40-årsalderen.[100] Graven hadde vært plyndret. Slike «haugbrot» kunne forekomme selv i hedensk tid. Smykker og kostelige metaller manglet, og «haugbryterne» hadde ikke fart særlig lempelig frem. De hadde gravd, hugget og brutt seg frem til gravkammeret. Den brutale fremferden tyder på at dette ikke bare var en vanlig plyndring for gull og edle metallers skyld, men at en rivaliserende ætt brøt seg inn i haugen som en manifestasjon på en nyvunnet politisk overlegenhet.[101]

Graven var anlagt på sumpmark, og organisk materiale som tre og tekstiler, til og med mat som epler, var eksepsjonelt godt bevart. I *Osebergfundet* bind 2, skrevet av Sigurd Grieg, finnes kapitteloverskrifter som «Kongsgården», «Kunsthåndverk», «Indbo», «Kjøkkenet», «Kvindearbeidet», «Personlig utstyr», «Gaardsarbeidet», «Kjøregreier og ridetøi», «Teltene og rammeverket», «Andre saker» og «Kongsgårdens utstyr». Det finnes ikke noe kapittel for «mannsarbeid». Enten er dette fordi det var to kvinner som var begravd, eller så var det fordi kvinnearbeid ble betraktet som spesielt arbeid og mannsarbeid som generelt arbeid.[102] Grieg uttaler også at fordi graven er en kvinnegrav medfører dette en begrensning av materialet, fordi mye av vikingtidens «mandsutstyr» mangler (bind 2:1).

Den svenske arkeologen Elisabeth Arwill-Nordbladh har påpekt at leseren på en subtil måte formidles «att mannen står som norm, eftersom enbart forekomst av förmodat kvinnliga artefakter ses som en brist».[103] Kvinner avviker fra en norm som er definert av det mannlige. Arwill-Nordbladh fremholder at mangelen på «kvinnelige» artefakter i eksempelvis Gokstadfunnet ikke ble betraktet som et avvik fra noen norm. Igjen støter man indirekte på den ideen at det mannlige representerer det generelle og det kvinnelige det spesielle (jfr. diskusjonen omkring *rites de passage*).

Fig. 12. Seidmennene på Skratteskjær. Tegning til Olav Tryggvasons saga. Seiden var sterkt tabubelagt og menn som praktiserte seid, kunne beskyldes for umandighet, ergi eller argskap.

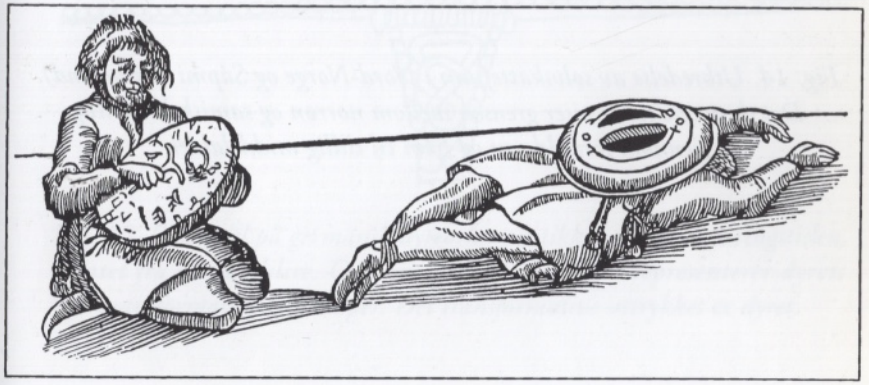


Fig. 13. Samisk sjaman som slår på tromme og faller i transe/ekstase. Hans sjel er nå på reise. Den norrøne seiden var nært beslektet med den samiske sjamanismen.

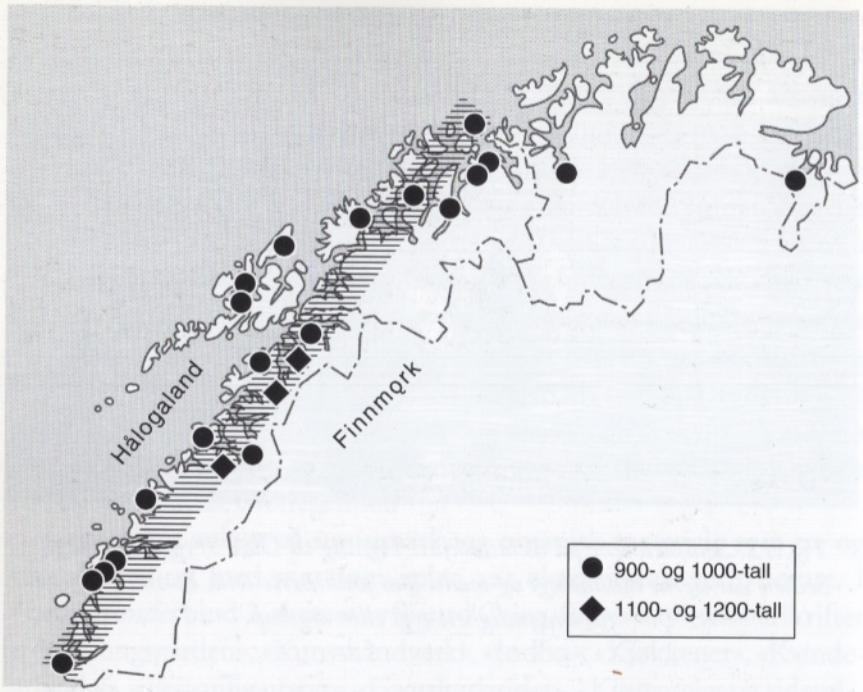


Fig. 14. Utbredelse av sølvskattefunn i Nord-Norge og Sápmi (Sameland). Det skraverte feltet viser grensen mellom norrøn og samisk bosetning gjennom jernalderen og frem til tidlig middelalder.

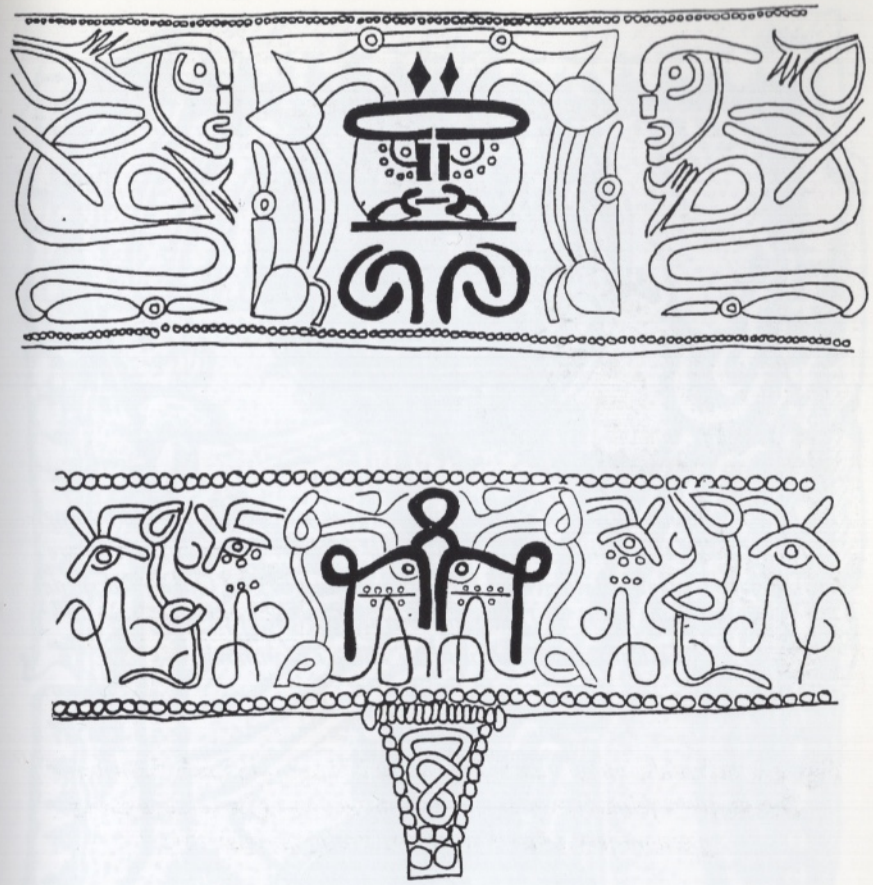


Fig. 15. Eksempel på germansk dyreornamentikk fra folkevandringstiden, hentet fra en sverdslire. Ornamentikken ikke bare representerer dyrets transformative egenskaper. Det transformative uttrykket er *dyret.*

Fig. 16. Et gjentatt motiv på de norrøne gullbrakteatene, fra folkevandringstiden og tidlig merovingertid, 400 – 7/800 e.Kr., er fremstillingen av tre figurer. Her ses trolig Balder med mistelteinen flankert av Odin med spydet Gungne til høyre og Loke i en kvinneaktig drakt til venstre. Gullbrakteaten er funnet i Fakse i Danmark.

Fig. 17. Guden Tyr må gi hånden sin i pant for at gudene skal kunne binde Fenrisulven. Gullbrakteat funnet i Trollhättan i Sverige. Gullbrakteatene viser at det må ha eksistert en herskerkult i folkevandringstiden, mye tyder på at denne var sentrert rundt Odin.

Fig. 18. Gullblekk funnet på Klepp på Jæren. Gullblekkene eller gullgubbene var små og gebrekkelige. Gullblekkene med parmotiv kan forestille et hellig bryllup i fruktbarhetens tjeneste og kan ha vært knyttet til norrøn fyrsteideologi.

Fig. 19. Eksempel på ornamentikk fra Osebergfunnet. Vognens gripedyr-oranmentikk avbilder trolig katter. I norrøn mytologi fremstilles Frøya kjørende i en vogn forspent med katter. Dette støtter en antagelse om at den gravlagte i haugen var en volve knyttet til kulten av Frøya. Det er mange likhetspunkter mellom volvene og de samiske sjamanenes ekstase og sjelereiser.

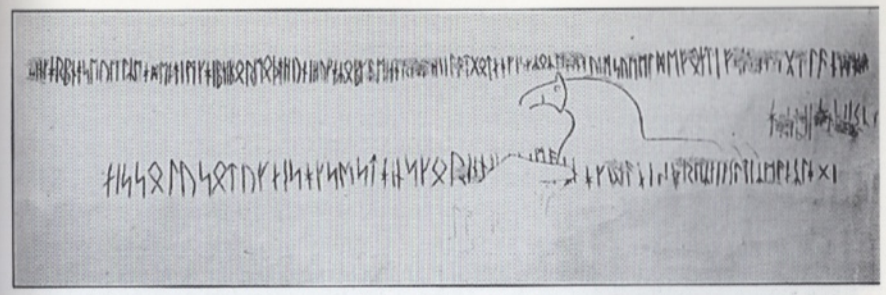


Fig. 20. Innskriften på Eggjasteinen (fra 600-tallet) med riss av et hestehode. «Ej er truffet av Sol og ej heller med Jernkniv sten skåret…» Innskriften inneholder en advarsel som omhandler seid.

Fig. 21. Den danske Jellingsteinen fra siste halvdel av 900-tallet viser en Kristusfigur som henger i en trelignende struktur. En mulig parallell er den hedenske hersker, Odins, hengeoffer i treet.

Fig. 22. Norske nazister anvendte materiell kultur og symboler fra norrøn tid i propagandaens tjeneste.

Av kapitteloverskriftene i *Osebergfundet*, bind 2, fremgår det at gjennomgangen av forskjellige gjenstandsgrupper knyttes til det daglige livet på en gård som er av en slik betydning at den betegnes som en «kongsgård». Under kapittelet «Andre saker» omtales gjenstander som ikke så selvfølgelig kan fortolkes inn i en «kongsgårdsammenheng». Et gjennomgående trekk ved Brøggers og Scheteligs publikasjon *Osebergfundet* er at de tolkninger som forbinder begravelsen med norrøn kult, ritualer og mytologi er forsiktige, nærmest preget av en funksjonell rasjonalitet forankret i skipsfart, landbruk og håndverk. Hovedsakelig fortolkes skip, gjenstander, dekor og så videre innenfor rammene av «livet på kongsgården». For eksempel argumenterer Waldemar C. Brøgger for at siden skipet er flatbunnet og spinkelt bygd, egnet det seg til «en kvindes stilfærdige reiser på grunt vann».[104] Haakon Scheteligs analyser av dyreornamentikken på de rikt utstyrte sledene, vognen og dyrehodene handler mest om å identifisere individuelle håndverkere og deres «stiler». Scheteligs stilanalyse hadde også som mål å knytte Osebergdekoren til de ulike stiler, og derved til en kronologi, som var definert for jernalderens del fra Thomsens tid og fremover.

Noen gjenstandskategorier i *Osebergfundet* skulle imidlertid bli tolket som kultiske objekter. Vognen, sledene, de ornamenterte dyrehodene og de merkelige ranglene ble knyttet til kultiske handlinger fra første fortolkningsstund. Den norske arkeologen Anne Stine Ingstad knytter «Osebergdronningen» direkte til norrøn mytologi.[105] Helt siden Brøggers og Scheteligs tid har arkeologene stilt spørsmål om hvem de to kvinnene som fikk en slik gedigen begravelse, kunne være. Brøgger identifiserte den eldste av kvinnene som dronning Åsa, gift med Gudrød Veidekonge, mor til Halvdan Svarte og farmor til Harald Hårfagre.[106] Dermed kunne Oseberggraven knyttes til ynglingeætten og samlingen av Norge til et rike. Dette var en tolkning som ble godt mottatt fjorten år etter 1905. Den yngste av kvinnene var, ifølge Brøgger, dronningens tjenerinne; en simpel trell som måtte følge sin frue i graven, jfr. Ibn Fadlans beretning.

Skjelettene ble etter initiativ fra Vestfold Bondekvinnelag og Vestfold Historielag gjenbegravd i en restaurert versjon av Oseberghaugen i 1947. Kongehuset var ved gjenbegravningen representert ved kronprins

Olav.[107] I anledning gjenbegravningen foretok professor i anatomi Kristian Schreiner nye analyser av skjelettene. Schreiner konkluderte med at det måtte ha vært den yngste av kvinnene som var dronningen, fordi hennes tenner viste langvarig slitasje etter bruk av tannpirker. Slik nennsom tannbehandling mente Schreiner ikke forekom blant tjenerskapet i vikingtiden. Dessuten manglet den yngste av kvinnene de lange ekstremitetsknoklene. På disse regnet Schreiner med at en dronning hadde hatt smykker som gravrøverne fjernet ved å ta med seg hele knokkelen som en grei pakkeløsning. Dette er en tolkning som ikke er blitt utfordret før på 1990-tallet. Myten om at det er dronning Åsa som er gravlagt på Oseberg, er også holdt i hevd.

Ingstad argumenterer for at det ikke er Åsa som ligger begravd i Oseberghaugen, men Gudrød Veidekonges første hustru, Alvhild. Ingstad fremholder at Åsa var bare «18 år på den tiden begravelsen i Oseberg-haugen fant sted. Alt i alt er det lite sannsynlig at det er Åsa som er blitt æret med en så enestående begravelse».[108] Både Brøgger og Ingstad bruker kvadet *Ynglingatal* og *Ynglingesagaens* slektshistoriske opptegnelse i sin jakt på «dronningens» identitet. På dette detaljnivået er det ikke mulig å anvende verken kvad eller sagaer. Her er jeg på kildekritisk linje med Claus Krag. Det er ikke bare umulig ut fra skriftlige kilder å fastslå den døde «dronningens» navn, slekt og identitet, det er også kulturhistorisk uvesentlig.[109] Det interessante ved Osebergfunnet er ikke kvinnenes personlige identitet, men hvilken identitet i form av sosiale og kulturelle roller disse kvinnene hadde i livet og i døden.

Derfor stilles spørsmålet på ny: Hvem var kvinnene som ble gravlagt i Oseberghaugen? Det søkes ikke etter navn og ætt, men etter å forstå hvilken type mennesker som kunne forårsake så mye «styr» da de døde. For styr har det vært. Mange mennesker og store ressurser har vært involvert i prosjektet med å få jordet disse kvinnene på den måten som ble betraktet som nødvendig. Minst en av kvinnene må ha tilhørt en svært mektig slekt med tilgang på omfattende materielle ressurser på den tiden da begravelsen fant sted. Derom hersker ingen tvil. Men hvorfor valgte de å bruke alle disse ressursene på en begravelse? Hadde de noe valg? Kunne de latt være? Jeg tror verken de ville eller torde la være å gi disse kvinnene en vel gjennomtenkt begravelse.

Anne Stine Ingstad fremholder at hovedpersonen i Oseberggraven godt kan ha vært en «dronning».[110] Ingstad argumenterer for at denne «dronningen» må ha hatt en posisjon utover det å være gift med en vikingkonge i Vestfold. For å si det med egne ord: Denne kvinnen må ha hatt en egen maktbase som var større enn ætt og giftermål. Ingstads konklusjon er at «... Oseberg-dronningen, hvis hun har vært dronning, som vi har grunn til å tro, har vært *Frøyas jordiske representant og inkarnasjon*».[111]

Den ene kvinnen i graven var en hovgydje (prestinne) og volve tilknyttet kulten av Frøya. Kvinnen foresto trolig ikke bare kultiske handlinger knyttet til hov og hall; hun har også vært en mektig volve og en mester i seid. De levende kunne rett og slett ikke gi slipp på henne. De bygde henne en eksepsjonell dødsbolig som hun aldri ville komme til å forlate.

Ingstad bygger sitt resonnement på en sammenlignende analyser av mange gjenstandskategorier, blant annet de tidligere kultiske tolkede sledene, vognen, de ornamenterte dyrehodene og ranglene. I tillegg utgjør et ikonografisk studium av tekstilene, spesielt de såkalte revlene (veggteppene), et viktig grunnlag for Ingstads argumentasjon. Avbildninger på tekstilene fortolkes blant annet som kultiske opptog og prosesjoner. Overdimensjonerte vogner assosierer hun med Tacitus' beskrivelse av Nerthus-kulten (jfr. kapittel 5). Et merkelig uthult rør, som hos Brøgger og Schetelig blir omtalt under overskriften «Endel eiendommelige træsaker»[112] argumenterer Ingstad overbevisende for må være en volvestav.[113]

Volvestaver er også omtalt – og funnet – i forbindelse med andre graver. I *Sagaen om laksdølene* fortelles om begravelsen av en volve. Hun fikk med seg en brosje og en stav.[114] På Døsen i Os ved Bergen er det avdekket en grav som trolig er en volvegrav. Graven består av en langhaug bygd av sand med kvartsbiter i. I haugen lå en blokk av kvartsitt, jfr. «hellige hvite steiner». Graven inneholdt spinnehjul[115] og flere smykker, blant annet en relieffspenne som kan dateres til folkevandringstiden. Det spesielle med graven er at det ble funnet en om lag 2 meter lang trestav. Staven hadde en diameter på 9 cm. Nylig har den svenske arkeologen Ing-Marie Back Danielsson argumentert for at den såkalte

Hemdrup-staven, funnet i en myr 1949 på Jylland, kan knyttes til seid og dermed er en volvestav.[116] Hemdrup-staven er fint polert og om lag 50 cm lang, tverrmål er 3,4 cm i den ene enden og 2,1 cm i den andre enden, som er svidd av ild. Staven er dekorert med et rombemønster, dyre- og menneskelignende figurer, samt en runeristning. Dekoren antyder både hamskifte og sjelereiser.

Navnet «Oseberg» tolker Ingstad ikke som «Åsas berg»,[117] men som æsenes berg. Vognens gripedyrornamentikk avbilder, ifølge Ingstad, katter (se også illustrasjon s. 126). I norrøn mytologi fremstilles Frøya kjørende i en vogn forspent med katter. Volven på Herjolvsnes hadde, som tidligere nevnt, en hette fôret med katteskinn. Katter blir ansett for å være Frøyas zoomorfe hjelpere på linje med Odins ravner og hesten Sleipne. Ranglene som ble funnet delvis sammen med de utskårne dyrehodene, kan ha fungert som instrumenter ved prosesjoner og andre kultiske handlinger. Den «andre kvinnen», hun som ikke var en mektig volve, kan ha vært hovgydjen/volvens assistent. I denne sammenheng viser Ingstad til seiden på Herjolvsnes og Gudrid som hjalp lillevolva Torbjørg ved å fremføre sangen «varðlokkur» (jfr. kapittel 6, s. 131 ff.). Sangen var nødvendig for å lokke frem hjelpeånder under seiden.

Ingstad tar for gitt at det er et en til en-forhold mellom myter og ritualer. Dette er ingen selvfølgelighet (se kapittel 4, s. 80 ff). Hun forklarer videre symboler og symbolbruk ut fra en generell oppfatning omkring hva et symbol betyr. Et eksempel på dette er når hun fremholder: «Vi vet at fletter og knuter fra de eldste tider ble tillagt en symbolsk bindende effekt»;[118] «Rød farge står for kjærlighet, seksuell opphisselse og mye annet som hørte til denne gudinnens virkeområde»;[119] «Staven var i likhet med spydet et fallisk symbol.»[120] Slike generelle utsagn overlever ikke en inngående arkeologisk kildekritisk analyse. Symboler uttrykt som materiell kultur kan ikke fortolkes utenfor en spesifikk handlingskontekst.[121] Til tross for disse innvendingene mot Ingstads analyse, er hennes konklusjon meget interessant.

Den norske religionshistorikeren Gunnhild Røthe argumenterer for at skipet kan ha en symbolsk forbindelse til mytologiens skip som Frøys Skidbladne og Balders Ringhorne.[122] I myten om verdens ende, Ragnarok, omtales skipet Naglfar. Røthe fremholder at disse skipene er

knyttet både til guddommelig makt og til forestillinger om fødsel og død.[123] Dyrene kan være uttrykk for en offersymbolikk. I den store sengen lå et oksehode. Røthe tolker dette som en offerhandling som kan ha sammenheng med et *hieros-gamos-ritual* «mellom en verdslig hersker og den gravlagte som representant for de områder herskeren ville legitimere sin makt over».[124] Røthe ser i likhet med Steinsland en sammenheng mellom *eros* og døden.[125] De 15 hestene er halshugget,[126] noe som kan tyde på at dyrene er avlivet ved et ritual. Hodene lå samlet i store klynger. Røthe tenker seg at gravhaugen kan ha fungert som en kultplass, en *horg*. Haugbrottet bør ses i lys av dette.[127]

Et moment som understøtter Ingstads tolkning om at den gravlagte i Oseberghaugen var en volve/hovgydje knyttet til kulten av Frøya, er at skipet var solid oppankret med en trosse til en kampestein. Ingstad forstår dette slik at de gjenlevende ville forsikre seg om at den mektige volven ikke kunne reise fra sin dødsbolig i haugen.[128] Jeg foreslår at oppankringen har en annen forklaring: En volve hadde den egenskapen at hun under seiden kunne tilkalle hjelpeånder. Dessuten var frisjelen et sentralt element i de norrøne forestillingene omkring «ǫnd», jfr. kapittel 7, s. 173. Sjamaner var i stor fare når frisjelen deres var på reise og sjamanens kropp lå som «død». Faren var at om ikke frisjelen fant tilbake til kroppen, så kom sjamanen til å dø. Volven i Oseberghaugen skulle også i døden være til nytte for de gjenlevende. De skulle i et knipetak kunne sitte på haugen (jfr. Røthe om haugen som kultplass) og be henne om å reise hvor det nå måtte være nødvendig. Hvis hun etter en slik reise ikke fant tilbake til haugen, ville det være å betrakte som en katastrofe. Osebergvolvens krefter ville være borte for alltid. Derfor var det viktig å ankre opp skipet der hennes gravkammer lå. Volven kunne ha tilholdssted i haugen, men hun kunne også gjøre sjelereiser bort fra den i hensikt å hjelpe de levende. Og hvis Osebergvolvens krefter skapte problemer for de levende, kunne de i alle fall være sikre på at hun alltid kunne finne hjem. Å ha en slik mektig frisjel virrende rundt som en hjemløs gjenganger utenfor haugen, måtte kjennes som en dødelig trussel for alt levende.

I Oseberggraven fantes en rekke gjenstander som er knyttet til «mannlighet»: Skipet, hestene, redskaper knyttet til utanstokks gårdsarbeid og

håndverk. Slike gjenstander har fortolkerne av funnet helt fra Brøgger og Scheteligs tid knyttet til «kongsgården». De «mannlige» gjenstandene forstås ikke som personlig tilknyttet de gravlagte kvinnene. Vognen, sledene, tekstiler og «kjøkkenredskaper» blir derimot knyttet til kvinnene, ja selve skipet blir også på grunn av sin spinkle konstruksjon betraktet som «kvinnelig».

Anders Andrén har påpekt at de fleste som er begravd i ulike former for båtgraver, er menn.[129] Nesten alle som er begravd med vogner, er kvinner. Men noen kvinner er altså begravd i båter/skip: Andrén forklarer dette med at «en mulig tolkning er at disse 'manneaktige kvinnene / *male women*' kan forbindes med forestillingene om valkyrjene.»[130] Valkyrjene var kvinnelige krigere som valgte ut hvem av de falne på valplassen som var verdige å komme til Valhall. I Valhall bar de mjød til bordet.

Tanken bak en slik tolkning må være at båt/skip/hav er knyttet til menn. Vogn/land er knyttet til kvinner. Vanegudinnen Frøyas vogn var forspent med katter. Forskerne har antatt at Frøyas far, Njord, er identisk med den germanske gudinnen Nerthus som også er assosiert med en vogn (se kapittel 5). Mange forskere har derfor foreslått at vogner er knyttet til vanegudene. Et forstyrrende element i dette bildet er den absolutt mannlige æsen Tor som kjørte sin vogn forspent med to bukker. Nok en gang skaper den biologiske inndelingen av kjønnene i mann versus kvinne tolkningsproblemer. Valkyrjene blir til «manneaktige» kvinner. Hele problemet løser seg hvis et skeivt perspektiv anvendes på problemfeltet. Verken i døden eller livet fantes det kun to måter å være kjønn på.

Osebergfunnet og eksempelvis andre «kvinnelige» båtgraver er helt umulige å forstå hvis vi klamrer oss til en biologisk essensialistisk forståelse av kjønn og kjønnsroller. Kvinnene som ble begravd i Osebergh augen, var verken biologiske «kvinner» eller «menn». Deres sosiale kjønn kunne sannsynligvis både i livet og i døden overskride de kjønnsnormer som gjaldt for kvinner og menn flest. Gravens innhold kan forstås som et metaforisk uttrykk for en kraftfull volves kjønnsoverskridende egenskaper. Hun kunne, på samme måte som Odin, foreta seg saker og ting som vanlige kvinner verken skulle eller kunne drive

med. Osebergvolvens rolle overskrider hverdagslivets normale manns- og kvinnerolle. Gjennom skipet er hun knyttet til det mannlige domene havet, gjennom hestene til Odins seid og krigsevner. Vognen knytter henne til Frøyas frodige seksualitet og seid. Osebergvolven var ingen omreisende, marginal figur som falbød sine visjonære spådomsevner. Hun må ha stått sentralt i sin slekt og det landskap hun befant seg i. Osebergvolven kan ha ledet kultiske og rituelle drama som kunne ha funnet sted ved store blotfester. Hun må ha vært en «performer» av rang. Begravelsen skulle bli hennes siste store rituelle drama.

9 Fra ekstase til askese

> «For tusen år er i dine øyne som dagen i går da den fór forbi, eller som en nattevakt. (...). Alle våre dager svinner under din vrede, årene går som et pust. Vår levetid er sytti år, eller åtti når styrken er stor. Deres herlighet er strev og møye; snart er det slutt, vi flyr av sted.» *(Bibelen, Salme 90)*

Det hendte i de dager for tusen år siden ...

I Jahves perspektiv er tusen år som en dag. Arkeologien arbeider med de lange tidsforløp, og tusen år er relativt kort tid. Menneskelig og kulturelt sett er imidlertid tusen år lang tid. En reise tilbake i tid fører oss, selv om vi studerer «norsk» historie, til et fremmed land og til en annerledes kultur. Menneskene som levde her i landet for tusen år siden, opplevde dramatiske endringer i løpet av et par–tre generasjoner. Mektige menn innførte en ny sed og skikk. Folk skulle tro og handle på en ny måte. Gamle forestillinger omkring verdens begynnelse og eksistens skulle forkastes. Også måten menneskene forholdt seg til hverandre på, skulle forandres i henhold til den nye sed og skikk. Menneskenes hjerter skulle forvandles. Fremmede menn preket om ubegripelige fenomener som syndefall, fortapelse og frelse. Alle antydninger til kroppens og seksualitetens rolle ved kultiske handlinger ble dømt nord og ned. Kroppen var blitt syndig, spesielt kvinnekroppen var skammelig. Frodige Frøya som hadde sikret «godt vekstår og fred» i uminnelige tider, ble kalt tispe og hore. Av og til er hundre år nok for å forvandle et verdensbilde fra å være innlysende «godt» til å representere det absolutt «onde». Hva hendte for tusen år siden?

Nordboerne hadde kjent til kristendommen i flere hundre år før den vant frem i de områdene vi i dag kaller Norden. Sede- og trosskiftet kunne først finne sted når høvdinger og nessekonger benyttet seg av den nye religionen som et maktpolitisk instrument. Kristningen av eksempelvis både Danmark og Norge er nært forbundet med riks-

samlingsprosessene som skjøt fart på slutten av 800-tallet. Det tiende århundre er rikssamlingens og kristningens århundre. Etter slaget på Stiklestad i 1030 var det ikke mer diskusjon omkring kristendommens posisjon. Den var rikskongenes tro og dermed også folkets tro.

«Trolldom» og kristendom

Religionsskiftet førte til mange endringer. Seiding og spådomskunst ble sterkt fordømt av det kristne presteskapet. Da kristendommen var innført, ble seiding kalt trolldom og forbudt på det strengeste. Ble noen tatt for å drive med trolldom eller spådomskunst, kunne de dømmes fredløse. De mektige volvene ble først til usle trollkjerringer, så til hekser, og med heksene vet vi hvordan det gikk.[1] Selv i døden var volvene fryktet langt inn i kristen tid. I *Sagaen om laksdølene* fortelles om Gudrun, som var en god kristen, at hun brøt opp gulvet i Eyjafjords kirke, og under gulvet «lot hun grave ned i jorden, og der fant de noen bein, svarte og stygge. Der fant de også en brystsølje og en stor seidstav. Folk mente de kunne slutte at det hadde vært en grav for en volve. Disse bein ble ført langt bort, der folk nesten aldri kom».[2]

Hva var det med seiden som de kristne ble så frastøtt av? Seiding innebar at volven eller seidmannen falt i transe eller en ekstase. Denne ekstasen kunne være av seksuell art eller ha sterke seksuelle undertoner. Seiden innebar også kjønnsoverskridende aspekter. Seiden var i seg selv grenseoverskridende og ekstatisk. Det kristne presteskapet satte alt inn på å bekjempe den norrøne seid. Seiden var ekstatisk, kroppslig, kraftfull og farlig. Gjennom seiden overskred mennene grensene for sin mandighet, og kvinnene (volvene) hadde en altfor sentral rolle i kultiske handlinger. Innenfor kristendommen kunne ikke en kvinne være prest, hun skulle tie i forsamlinger. I den kristne skapelsesberetning er mannen skapt i Guds bilde, og kvinnen skapes av mannens ribbein. Slik kan kvinnen oppfattes som en ufullkommen mann. Eva forårsaket dessuten syndefallet ved å friste Adam. I den norrøne beretningen om verdens og menneskenes begynnelse fremtrer de første mennesker, Ask og Embla, som likeverdige. Det eksisterte ingen forestillinger om at kvinner var forbundet med urenhet innenfor den norrøne hedendommen.

Forestillinger om kvinners urenhet finnes i både jødedommen, kristendommen og islam. Innenfor kristendommen kan kontakten med det guddommelige, og derved den guddommelige viten (Ordet), oppnås ved asketisk livsførsel; gjerne i kombinasjon med seksuell avholdenhet, bønn og kontemplasjon. *Kristendommens idealtilstand er askesen, ikke ekstasen.* Ånd står over kropp, og selv om Bibelens budskap er at menneskene skal være fruktbare og oppfylle jorden, er jomfrumoren det perfekte ideal for kvinnene.

Maria utførte den største bragd som er mulig for en kvinne; hun fødte som jomfru et barn. Nytt liv uten sex! Intet kunne stå den norrøne hedendommen fjernere enn en forestilling om ikke-seksuell fruktbarhet. Frøya, som var kjent for sin seksuelle appetitt, blir i kristne middelalderkilder beskrevet som en skjøge. Frøya var nok aldri, selv i hedensk tid, noe ideal for virkelighetens kvinner. Kvinner kunne, som nevnt tidligere, også beskyldes for *ergi,* men da var poenget ikke at to kvinner hadde hatt seksuelt samkvem, men at den *arge* kvinnen var seksuelt løssluppen, lidderlig og manngal. Frøya var imidlertid, til tross for sine åpenbare seksuelle lyster, respektert. Hun var fruktbarhetens gudinne. På samme måte som Odins arghet var nødvendig, var også Frøyas noe arge livsførsel nødvendig for den kosmologiske orden. Det var helt nødvendig å ofre til henne for gode vekstår og fred, og til Frøya blotet man og fremsa ordene «till års ok fridar». I den katolske middelalderen skulle Guds mor, Maria, også bli dyrket som årsvekstens og fredens beskytterinne, og man fremsa den gamle formel «till års ok fridar» som en bønn og hilsen. Men til forskjell fra Frøya var altså Marias aseksuelle natur hennes helligste karaktertrekk.

Jesu hengeoffer er fundamentalt i kristendommen. Jesu offer på korset har ingen seksuelle undertoner. På Jellingsteinen i Danmark (se fig. 21, s. XV) fra annen halvdel av 900-tallet fremstilles imidlertid Jesu hengeoffer på et vis som er mistenkelig likt Odins. Jesus henger i en trelignende struktur. Det skulle nok gå noe tid før de gamle nordboere fullstendig forsto forskjellen mellom Odins og Jesu hengeoffer. Den gamle hedenske sed og skikk vrimlet av guder og gudinner med både gode og dårlige karaktertrekk, frodig seksualitet, vennskap og svik. Hvis det passet slik, kunne man godt oppta en ny gud i den indre krets.

Kristendommen er en systematisk og dogmatisk religion som ikke kan inkludere flere guder i sitt panteon. Det finnes kun en Gud, og da Han kom til menneskene, ble han født av en kvinne som var jomfru. For tusen år siden ble nordboerne tvunget til å forholde seg til denne nye kosmologiske viten. De ble i løpet av om lag 100 år kristne. Hvor dypt den nye troen stakk, er derimot en annen og omdiskutert historie. Strenge lovforbud vitner om at de gamle «trolldomskunster» må ha levd videre i flere hundre år etter kristendommen kom til landet.

Ethos og verdensbilde

Innledningsvis i kapittel 4, ble blant annet disse spørsmål stilt: Samsvarer handlingsmønstre i myter med handlingsmønstre i den ikke-mytiske verden? Er mytenes liv og menneskenes liv på bølgelengde? Kan man si at mytenes *verdensbilde* står i nær forbindelse med de norrøne folks *ethos*? Hvilken form for samspill finnes mellom *verdensbilde* og *ethos* innenfor den norrøne sed og skikk?

Forholdet mellom handlingsmønstrene i norrøne myter og normer for handlingsmønstre i den virkelige, ikke-mytiske verden er komplekse. Et vanlig menneske, mann eller kvinne, kunne ikke som en regel bruke mytologiske skikkelser og handlingsmønstre som normer eller rettesnor for sitt liv. I det norrøne *verdensbildet* (forestillinger om tingenes og tilværelsens opprinnelse og tilstand) opptrer guder og andre skikkelser på måter som overskrider de norrøne folks *ethos* (som omfatter underliggende holdninger, verdier, karakter og stemninger i det konkrete, levde liv). Ved kultiske handlinger kunne imidlertid utvalgte mennesker utføre handlinger som i en utenomkultisk sammenheng ville bli møtt med forakt. Kontakten med den guddommelige verden, de dødes verden, fortiden og fremtiden, kunne bare oppnås gjennom handlinger som innebar visse overskridelser av den norrøne ethos, altså overskridelser av det som sømmet seg for vanlige folk. Ekstatiske og arge handlinger ble godtatt som en del av kultiske ritualer.

Mellom det norrøne verdensbilde og ethos eksisterte det ikke som Geertz[3] foreslår et gjensidig samspill eller et sirkulært forhold, men et slags antitetisk, motstridende avhengighetsforhold. Overskridelser av

holdninger og verdier var nødvendige for å oppnå en helt nødvendig kontakt med makter som rådde over liv og død. Mytene kunne imidlertid også fungere som skjemaer for aktverdig oppførsel i menneskenes verden.

Guder og gudinner utfører heltemodige handlinger (Vidar dreper Fenrisulven), de kan være både listige og djerve i strid (Tor skaffer sin hammer tilbake), og de vet å opprettholde sin slekts ære (Odin skaffer en sønn for å hevne Balders død). Når det gjelder sistnevnte fortelling, begår imidlertid Odin noe som ikke er spesielt ærefullt; han ikler seg kvinneklær for å komme nær jotunkvinnen Rind, som han så voldtar. Men her helliger målet (en hevner for Balder) middelet. En lignende handling kjennes fra *Sagaen om laksdølene* der det fortelles (se kapittel 6, s. 144) om Aud som ifører seg mannsklær for å opprettholde sin slekts ære. Denne handlingen fikk hun heder for, selv om hun hadde bukser på. Æren var, både når det gjelder verdensbilde og ethos, nært forbundet til forestillinger omkring kjønn og kjønnsroller. I nidet ligger, som tidligere nevnt, alltid en antydning om kjønnslig avvik eller overskridelser.

Den norrøne religionen 800–1000: Forfall eller vitalitet?

Mange forskere som har studert overgangen fra hedendom til kristendom, har fremstilt den norrøne religionen som systematisk underlegen kristendommen. De har argumentert for at den norrøne sed og skikk var i sterkt forfall, spesielt fra begynnelsen av 900-tallet. Kristendommen overtok det åndelige hegemoniet nærmest som en naturlig følge av den gamle religionens naturlige svekkelse. Utviklingen blir nærmest beskrevet som en organismes aldring, forfall og til slutt død. Arkeologen Eivind S. Engelstad fremholder at de bereiste vikinger etter hvert fant sine gamle guder latterlige når de sammenlignet med den guden de stiftet bekjentskap med ute i Europa.[4] Historikeren Per Sveaas Andersen fremholder at det oppsto en form for tillitskrise mellom de norrøne folk og de gamle gudene; folk skulle ha sluttet å tro på dem.[5] Til dette er å si: Den norrøne sed og skikk var ingen personlig trosreligion, det var en handlingsreligion, og den personlige tro var underordnet kultiske handlinger (se kapittel 2, s. 36). Historikeren Andreas Holmsen ser den

kristne gudsdyrkelsen som overlegen både hva angår innhold og virkemidler: «De gamle, menneskelig pregede gudene kunne nokså smertefritt bli omskapt til troll og vonde vetter, og den naturbundne frultbarhetskultusen fant dels erstatning i kristentroen, dels levde den videre ved siden av den, som rent privat 'overtro'.»[6] Historikeren Erik Gunnes understreker kristendommens lettfattelighet siden det bare fantes en gud. Dette måtte nordboerne oppfatte som en befriende forenkling.[7]

Alle ovennevnte forskere har et evolusjonistisk syn på religion; den norrøne hedendommen representerer ifølge et slikt syn et mer primitivt stadium av religionsutviklingen enn kristendommens skriftbaserte og dogmatiske trossystem. Til dette må bemerkes at middelalderens katolske kristendom vrimlet av helgener og helgendyrkelse. Dessuten virket vel heller ikke læren om en allmektig Gud, som også var en hellig treenig guddom, spesielt lettfattelig for en norrøn konvertitt. Man skulle tro at en nykristnet person hadde nok av makter å forholde seg til i et kristent trossystem som kanskje ikke forekom ham eller henne så svært klart hierarkisk og avgrenset. Religionshistorikeren Gro Steinsland er den som mest iherdig de siste 20 år har argumentert mot forfallsforklaringen: «Mot det vanlige synet på hedendommen som en primitiv, utdøende religionsform i siste del av vikingtiden kan man hevde at en etnisk religion som for eksempel den norrøne hedendommen representerer, utgjør kulturens kjerne. I de ulike symbolske uttrykk i kultur og trosforestillinger rommes kulturens verdensbilde, selvforståelse og hele orientering.»[8]

Det er videre ytterligere en hake ved forfallsforklaringen når det gjelder den norrøne hedendommen: Hvorfor er det nettopp fra vikingtiden de aller mest ramsalte hedenske kulturuttrykk stammer? Preges de store skipsbegravelsene som Gokstad og Oseberg av et forfall når det gjelder troen på de hedenske guder? Ingenlunde. Viser ikke både de materielle og skriftlige levninger vi har etter vikingene, at dette var en meget vital, ekspanderende og livskraftig kultur? Osebergfunnet; et uttrykk for kulturelt forfall? Neppe. Oseberggraven vitner imidlertid om en kulturell kraftanstrengelse for en kultur og levemåte som var sterkt presset av både frankisk ekspansjon og en ny monoteistisk konge-

religion. Religionshistorisk og arkeologisk forskning har nå forlatt det evolusjonistiske perspektivet som preget utforskningen av hedendommen til langt opp på 1980-tallet. Nyere studier antyder heller en revitalisering av den hedenske sed og skikk i hedendommens siste fase på 100–200 år. Den norrøne sed og skikk forsvant ikke fordi den var en døende religionsform, men fordi hedendommen «var uforenlig med nye maktpolitiske forhold».[9]

Kulturbrudd eller kontinuitet?

Religionsskiftet markerte et ideologisk og formelt kulturbrudd med den hedenske norrøne sed og skikk. Hvorvidt dette også var et reelt kulturbrudd som kunne merkes i vanlige folks liv, er omstridt. Jens Peter Schjødt argumenterer for at «såvel kultstrukturen som kultens formål …har været preget af stærk kontinuitet».[10] Som et eksempel på slik kultisk kontinuitet anfører han bestemmelsen i Gulatingsloven om at man i rituelle drikkelag skal takke Kristus og Maria for godt år og fred. I hedensk tid var det gjerne Frøya og Frøy som ble takket. Schjødt forstår også alle straffebestemmelsene i lovene rettet mot utøvelse av «trolldom» som et tegn på at det må ha vært en stor grad av kultisk kontinuitet. Han oppfatter det kristne verdensbilde som forskjellig fra den norrøne sed og skikks verdensbilde. Men han understreker at det er viktig å skille mellom den religiøse «udtryksside» og «forestillingssiden af det religiøse liv».[11] Han argumenterer for at forskjellene i uttrykk ble forsøkt oversatt til ritualer og kultiske handlinger som hadde sin opprinnelse i hedensk tid. Schjødt fremholder at siden den norrøne sed og skikk var så nært forbundet med kultiske handlinger fremfor tro, kan ikke religionsskiftet ha blitt opplevd som et radikalt brudd i den tidligste kristne tid.

Gro Steinsland argumenterer på sin side for at skiftet av religion må ha «skaket menneskene i deres innerste og skapt en bevissthet om samtiden som et tidsskille».[12] I løpet av et kort tidsrom rundt år 1000 utformet rikskongene en kirkeorganisasjon, og de klarte å utbre «grunnelementene i den nye læren. Dermed kan man slutte at hedendom og kristendom ble dramatisk konfrontert i en hektisk periode rundt

tusenårsskiftet».[13] Steinsland påpeker også at mens hedendommen hadde sin basis i kult og rite, var kristendommen «en universal frelsesreligion med basis i dogme og lære».[14] Hun legger også vekt på at innenfor den norrøne sed og skikk var verdensbildet flerkjønnet. Kvinner kunne dessuten ha en sentral rolle under utøvelse av kulten. Dette tok en brå slutt da kristendommen ble innført. Kvinnenes rolle i myter og kult kunne ikke oversettes til kristen kultisk sammenheng. I denne sammenheng er det også viktig å understreke at alle former for kjønnsoverskridende kultiske handlinger ble strengt forbudt etter at kristendommen var innført som kongenes religion. Den aseksuelle Maria kunne aldri fullt ut overta frodige Frøyas plass. Maria tilhørte en åndelig sfære, Frøya var av den kjødelige sorten.

Steinslands påvisning av at både det norrøne flerkjønnede verdensbildet og kvinners rolle ved rituelle handlinger endres radikalt ved kristendommens innføring, er et godt argument for at menneskene som levde den gang må ha opplevd konkrete kulturelle endringer i sitt eget hjemmemiljø. Volver, seidmenn og mennesker med visjonære, divinatoriske og kjønnsoverskridende evner måtte oppsøkes i dølgsmål. Etter som tiden gikk, oppsto en forestilling om at samene kunne utføre en form for trolldom som var mektigere enn den de forfulgte norrøne trolldomskyndige kunne oppvise.

Forestillingene omkring døden og dødsriket endret seg radikalt i og med overgangen til kristendommen. Den heroiske død sto sentralt innenfor norrøn sed og skikk. En slik død førte med sikkerhet til Odin og Valhall. Dødsidealet innenfor kristendommen var den temmede død, der den døende hadde skriftet sine synder og møtte døden med ro og verdighet.[15] Den eneste form for heroisk død som med sikkerhet kunne føre til paradis, var martyrdøden. Da kristendommen ble innført som offisiell religion, kunne ikke lenger folk gravlegge sine døde slektninger i tilknytning til de gamle gårdsgravfelt. Den døde måtte gravlegges i viet jord. Ved enkelte stormannsgårder ble problemet løst ved at familien fikk bygd en kirke på gården og/eller anla en gravplass som så ble viet. De fleste mennesker måtte imidlertid i døden finne seg i å forlate hjemlig gård og grunn og gravlegges på nærmeste kirkegård. Det kristne synet på de døde og dødsriket var svært forskjellig fra den norrøne hedendom-

mens, og denne forskjellen hadde umiddelbare kultiske konsekvenser i form av hvor de døde kunne gravlegges. Omsorgen for de døde er sentrale elementer i alle menneskesamfunn. I tillegg til at de døde ikke lenger kunne gravlegges på gården, måtte all kontakt mellom de levende og døde opphøre. Å seide, «sitte ute» eller «sitte under hengte» ble strengt forbudt. Bare det kristne presteskapet kunne være forbindelsesledd med den hinsidige verden. Religionsskiftet må ha ført til at svært mange mennesker opplevde at livet forandret seg og at en ny tid var i emning.

Epilog: Fortid og politikk

I innledningen til denne boken ble det hevdet at vikingene ikke var som oss, at de tilhørte en fremmed kultur. Jeg har tidligere betegnet et slikt syn på fortiden som et «annerledesparadigme» i motsetning til et «identitetsparadigme».[1] Den etiske målsettingen i de to paradigmer er imidlertid politisk velmenende og temmelig identiske:

Under et *identitetsparadigme* betraktes fortiden som nasjonens opphav og fortidens mennesker som våre forfedre. Vikingenes historie er historien om oss selv. Likheter vektlegges mer enn forskjeller, og historien brukes til å gjøre oss forskjellig fra andre land og folk, eksempelvis svenskene. Tanken er at vi må vite hvem vi var, bare den som kjenner sin historie kan gå fremtiden trygt i møte. Moral: Den som kjenner sin historie og kultur, frykter ikke fremtiden eller de fremmede. Folk som er annerledes er ikke farlige.

Under et *annerledesparadigme* betraktes fortiden som et fremmed land[2] og fortidens mennesker som «de andre». Historien er dynamisk og den handler om forskjeller og endring. Mye var annerledes før, og mye kommer til å bli annerledes i fremtiden. Kulturer kan ikke fryses fast. Kultur er prosesser, og det vi kaller «det norske» i dag er ikke det samme som «det norske» før, og det kommer også til å forandre seg i fremtiden. Landet vårt har vært befolket med mennesker som var ganske kulturelt forskjellige fra oss selv. Moral: Den som vet at fortiden var annerledes, frykter ikke fremtiden eller de fremmede. Folk som er annerledes er ikke farlige.

Innebygd i annerledesparadigmet er et dilemma som vanskelig lar seg løse rent prinsipielt sett.[3] Hvis identitetsparadigmet kastes på historiens skraphaug, rammes ikke bare nasjoners og kontinenters

oppbygging av identitet. Også urbefolkningers søken etter identitet gjennom historiske røtter med dertil hørende krav om eiendomsrett til kulturminner fra en fjern fortid, blir uten mening. Det kan virke som gammeldags imperialisme å frata etniske minoriteter mulighetene til å konstituere seg som nasjoner og folk gjennom historien, bare fordi nasjonale identiteter er avslørt som delvis imaginære eller forestilte innenfor vestlig akademisk tankegang.[4]

Dilemmaet er etter min oppfatning som følger:

* Historisk og arkeologisk forskning med nasjonale overtoner er ikke ønskelig. Forskningen skal ikke bidra til ytterligere styrking av ensidig norsk kulturell identitet på bekostning av et eksisterende kulturelt mangfold.
* Historisk og arkeologisk forskning som skal bidra til å skape overnasjonale enheter på bekostning av urfolk og etniske minoriteter, er ikke ønskelig. Forskningen skal ikke bidra til styrking av eksempelvis en europeisk identitet på bekostning av kulturelt mangfold.

Men:

* Historisk og arkeologisk forskning som viser at urfolk, etniske minoriteter og kanskje andre minoriteter også har en historie, er ønskelig. Hvis den historiske og arkeologiske kunnskapen kan bidra til styrking av kulturell identitet for disse gruppene, så er dette positivt.

Hvordan skal dette dilemmaet løses på en prinsipielt tilfredsstillende måte? Begreper som makt, avmakt, undertrykkelse og forskjellighet må trekkes inn i argumentasjonen. En moderat relativistisk argumentasjon kan være slik: Det er fortsatt legitimt å styrke undertrykte gruppers identitet gjennom å ty til fortiden. Mektige majoritetsgruppers bruk av historien for å legitimere for eksempel territorielle krav er på den annen side misbruk av historien. Det er viktig at ikke bruk av fortiden virker undertrykkende, ja utsletter hele folk fra den nedtegnede historien. På den annen side er det viktig at etniske grupper som har vært fratatt sin historiske stemme, får anledning til å tale. De som har vært maktesløse, bør få anvende historiens makt til å skape sine forestilte samfunn, mens de mektige som har glemt at deres samfunn faktisk er forestilte, bør tie.

Gang på gang viser det seg at folk og grupper i samfunnet som har opplevd overgrep og undertrykkelse, ikke oppnår noen form for rettferdighet før de kan dokumentere overgrepene gjennom systematisk vitenskapelig historieskrivning. De må knytte bånd til fortiden. I vårt eget land kan nevnes historiene om jødenes deportasjon, taternes landevei mot undergangen, den råe fornorskningspolitikken som ble ført mot samene, Kirkens fordømmende holdning i forhold til ugifte mødre, homoseksuelle osv. Ingen rettferdighet eller unnskyldning uten Historie. I dag har alle de ovennevnte grupper fått sitt «unnskyld» fra Storsamfunnet og Kirken, med unntak av de homofile og lesbiske. Men så finnes det heller ingen sammenfattende norsk historiebok om de homoseksuelle som gruppe. Den dagen den foreligger, kommer nok også Kirkens unnskyldning. Det er ingen tvil om at en felles fortid fortalt gjennom Historie skaper identitet og kan bidra til å skape rettferdighet. Altså: Historie er viktig, og den er aller viktigst for minoriteter.

Men det kan også bli for mye Historie. Midtøsten ville i dag vært et fredeligere sted uten all denne Historien. Krigen på Balkan ble ført med henvisning til Historien. For serberne er Kosovo et hellig sted i og med slaget på Kosovosletten i 1389 da serberne ble slått av de vantro tyrkerne. Kosovo er et historisk symbol for Serbia, selv om majoriteten av befolkningen er kosovoalbanere.

Territoriale krav med henvisning til Historien var også Adolf Hitlers strategi for mer «Lebensraum» for Tyskland og tyskere.[5] Nazistene bygde opp to offisielle arkeologiske institusjoner. *Ahnenerbe* ble stiftet i 1935 i regi av SS og var Heinrich Himmlers personlige prosjekt. Himmlers *Ahnenerbe* rivaliserte til en viss grad med Alfred Rosenbergs, som var NSDAPs partiideolog, *Amt Rosenberg*. Begge institusjoner skulle avdekke germanernes *Urheimat*: Den ariske vugge. De to arkeologiske institusjonene ble til å begynne med utledd av den indre sirkel rundt Adolf Hitler, til tross for at nazipartiet benyttet indogermansk og germansk designsystem. Hitler uttalte: «Hvorfor skal vi påkalle verdens oppmerksomhet til det faktum at vi har ingen fortid? Det er ille nok at romerne reiste store bygninger, mens våre forfedre fremdeles bodde i leirhytter; nå vil Himmler begynne å grave frem disse leirhyttelandsbyene og er

oppglødd over hvert potteskår og steinøks han finner. Alt vi beviser med dette er at vi kastet steinhakker og satt forhutlet rundt leirbålet da man i Hellas og Roma allerede hadde nådd til det høyeste kulturstadium. Vi burde egentlig gjøre vårt beste for å tie stille om denne vår fortid. I stedet lager Himmler oppstuss om det hele. Dagens romere holder vel på å le seg i hjel av alle disse oppdagelser.»[6]

Tyske forhistorikere hadde lidd av et mindreverdighetskompleks i forhold til de klassiske arkeologene som arbeidet med de gamle høykulturene ved Middelhavet. Da Hitler etter hvert forsto at forhistorien kunne brukes til noe, underbygge drømmen om *Lebensraum* og *Drang nach Osten*, hjalp det en smule på selvtilliten. Målet var en nasjonalistisk Historie som skulle utrydde minoriteters borgerlige rettigheter. I et slikt perspektiv blir identiteten mellom fortid og nåtid destruktiv og bokstavelig talt livsfarlig for alle som er «annerledes» enn majoritetsbefolkningen.

Quisling og Nasjonal Samling brukte vikingtiden aktivt i sin propaganda. Nasjonal Samlings partilogo var et gammelt norrønt symbol, solkorset. Nasjonalparken med «kongegravene» på Borre utenfor Horten og Stiklestad i Verdal var åsted for store manifestasjoner en rekke ganger. På plakater ble sammenhengen mellom den nazisistiske ideologi og vikinger fremholdt (se fig. 22, s. XVI).

Vikingene og norrøn mytologi opptar også dagens nynazister og snauskaller. I Sverige forbindes torshammer-smykker så sterkt med nazister og rasister at vanlige folk ikke bærer dem. I over tjue år har jeg hatt en torshammer rundt halsen. Når jeg reiser til Sverige, må den inn under skjorten. Dette finner jeg meg ikke i!

I tillegg til å fortelle om førkristen tid i Skandinavia, har målet med denne boken vært å ta vikingtiden tilbake fra de høyreekstreme nasjonalistene og nynazistene. Gjennom å fremstille vikingtiden som en mangfoldig og kulturelt annerledes tid, håper jeg å ha bidratt til å gjøre vikingene uinteressante for folk som hater alle som er annerledes enn dem selv. Vikingene var nemlig også «fremmedkulturelle», og Odin var skeiv.

Noter

Noter til kapittel 1

1 Haavardsholm 2001.
2 *Håkon den godes saga*, kap. 27.
3 *Fagrskinna*, s. 38. *Fagrskinna* er en saga om Norges konger fra Halvdan Svarte til 1177. I middelalderen ble denne sagaen kalt Nóregs konungatal, altså oppregning av Norges konger. »Fagrskinna er satt sammen i begynnelsen av 1220-årene … Forfatterens navn kjenner vi ikke …» (Schreiner 1926:ii). Det er en nær forbindelse mellom Snorres *Heimskringla* og *Fagrskinna*.
4 Jfr. Solli 1997a:168.
5 *Fagrskinna*, s. 52, *Håkon den godes saga*, kap. 32.
6 Solberg 2000:288.
7 Jfr. Haavardsholm 2001.
8 Sellevold et al. 1984.
9 Jfr. Skre 1998.
10 Gjengitt av Christophersen 1992:9.
11 Blindheim 1982:2.
12 Jfr. Solli 1996c; A. Johansen 1995.
13 Jfr. Bergsland 1974; Bjørklund 1980; Salvesen 1980; Schanche og Olsen 1983; Olsen 1986; Zachrisson 1997b; Hesjedal 2000. Jørn Sandnes omtaler samenes kultur slik: «Med den positive interesse som i dag vises studiet av fremmede kulturer generelt, må det være all grunn til å ofre oppmerksomhet på denne fremmede kultur *i vårt eget land*» (Sandnes 1973:135, original uthevelse). Sandnes har altså en positiv innstilling til utforskning av samenes kultur, men fremholder underforstått at *vårt land* er nordmennenes land. Til et slikt synspunkt er å si: De landområder som i vel 1100 år har vært kjent som Norge er, og har alltid vært, ikke bare nordmennenes, men også samenes land.

14 Samtidige arabiske geografer og historikere anvender ofte betegnelsen *ar-Rus* om folk som antas å komme fra Norden. *Rus* brukes «om nordboere som var å treffe i Russland og tilstøtende område» (Birkeland 1954:6). Væringene kaltes *Warank* av araberne.
15 Rindal 1997:68.
16 Birkeland 1954:6.
17 Allen 1960:67.
18 Jfr. Allen 1960:3. Ibn Dihya (1149–1235) skriver at før al-Magus ble kristne, drev de med ilddyrking og «ekteskap med mor og søster og andre skjendigheter» (Birkeland 1954:84). Flere forskere har argumentert for at det er betegnelsen «magus» som har villedet Ibn Dihya til å tro at nordboerne drev med incest og ildtilbedelse. Opprinnelig ble «magus» brukt om persiske ilddyrkere, men seinere om hedninger i sin alminnelighet. Muligens kan forestillingen om incest stamme fra en overfladisk kunnskap om norrøn mytologi: Vaneguden Njord fikk Frøy og Frøya med sin søster. Ibn Dihya forteller også at når nordboerne var blitt kristne, så kriget de mot øyboere som fortsatte med sin ildkult og blodskam. Dette kan være en misforstått allusjon til krigen mellom vaner og æser. Omtalen av «ilddyrking» kan også ha en enklere forklaring: Arabiske berettere bemerker flere ganger al-Magus' og ar-Rus' skikk med å brenne «sine døde med ild» (eksempelvis Ibn Fadlan og al-Watwat, se Birkeland 1954:23 og 111), denne skikken kan ha blitt oppfattet som «ilddyrking».
19 Jfr. Ibn al-Idari i Birkeland 1954:111.
20 Birkeland 1954:161; Allen 1960:3.
21 Allen 1960:2.
22 Jfr. Schia 1991; Krag 1995.
23 Askeberg 1944.
24 Hødnebø 1987:54.
25 Krag 1995:13.
26 Jfr. Hines 1984, 1993; Geber 1991, 1999.
27 *Gulatingslovi* 1981:282.
28 Jfr. Allen 1960:4.
29 Jfr. B. Myhre 1993, 1998; Solli 1996d; Fuglestvedt 1997; Hernæs 1997.
30 Jfr. Geber 1991, 1999.
31 Weber 1993; Hines 1984, 1993.
32 Jfr. Hernæs 1995; Solli 1995

Noter til kapittel 2

1 Benediktsson 1982:251–252.
2 Parafrasert etter Shetelig 1930:98.
3 Plinius den eldre døde ved vulkanen Vesuvs utbrudd år 79 e.Kr. (Bruun & Lund 1974:25–26).
4 Jordanes, *Getica*, 9.
5 Jordanes, *Getica*, 9 og 25.
6 Turville-Petre 1951:95–96; Martin 1972:43.
7 For en kritisk gjennomgang av kilder, kildesyn og kildekritikk, se kap. 3.
8 Arabisk skiller ikke mellom øy og halvøy (Birkeland 1954:153).
9 Birkeland 1954:10.
10 Birkeland 1954:11.
11 Arabiske geografer beskrev verden geografisk ved å dele jorda inn i 7 klima. Hvert klima ble delt inn i 10 deler. Det 7. klima er det nordligste (se f.eks. al-Idrisis (1099 – 1166) verdenskart fra 1154 gjengitt i Birkeland 1954).
12 Al-Biruni i Birkeland 1954:61.
13 Theodor munk, utgave 1969.
14 Jfr. Hastrup 1985:61.
15 Grønvik 1999:54.
16 Grønvik 1999:73.
17 Turville-Petre 1964:46.
18 Jfr. Hastrup 1985:61.
19 Krag 1995:78.
20 Arthur O. Sandveds oversettelse gjengitt i *Ottar* 1995, nr. 5.
21 Mundal 1996; Zachrisson 1997a. Se også kap. 7 for en diskusjon omkring Finnmørks utbredelse.
22 Bratrein 1995:20.
23 *Beowulf* verselinje 99.
24 Dateringen av Beowulf-kvadet er omstridt. Tradisjonelt er kvadet datert til omkring år 700. Kevin S. Kiernan ([1981] 1996) argumenterer imidlertid for at kvadet både ble komponert og nedskrevet etter år 1000, muligens så sent som under Knut den stores herredømme over deler av England i perioden 1016 – 1035. Kvadets verdi som historisk kilde er også meget omstridt. John R.R. Tolkien ([1936] 1963) fremholder at diktet om Beowulf må studeres som poesi, ikke som en historisk fortelling. Tolkien fortolker ikke Beowulf som et heltedikt, men som en poetisk manifestasjon av menneskenes eksistensielle vilkår. Ifølge Tolkien utfører Beowulf heltemodige handlinger, men han er ingen helt. Han er et menneske som en gang, helt eller ikke helt, skal

møte døden. Uansett datering eller historisitet forteller kvadet noe om menneskenes verdensbilde i brytningstiden mellom hedendom og kristendom. Det bygde landet og høvdingens hall fremstår som et utvilsomt sentrum i de «riktige» menneskenes verden.

25 Jfr. Thompson 1995:11.
26 Samenes kosmiske sentrum var gammen og den fulgte de sesongmessige vandringene, slik at sentrum i kosmos forflyttet seg (Rydving 1995:100). Også for samene representerte «hjemmet», dvs. gammen, trygghet mot villmarken (ibid.), men dette hjemmet var ikke permanent plassert på ett sted.
27 Schøning 1910:14, bind 1.
28 *Njåls saga*, utg. 1986:128.
29 Jfr. Steinsland og Meulengracht Sørensen 1994:28.
30 Gurevich 1969:45.
31 B. Johansen 1997:247.
32 Jfr. Hastrup 1985:60.
33 Jfr. Herschend 1997:8.
34 Hastrup 1992b:35.
35 Steinsland og Meulengracht Sørensen 1999.
36 Navnet «Yme» er språkhistorisk beslektet med det indoeuropeiske ordet **yemo* som betyr tvilling (Näsström 2001:145). Også navnet henspiller på et vesen som innehar, for å si det litt gammelmodig, «tvende» egenskaper.
37 Steinsland 1998:87.
38 Jfr. Steinsland 1991a.
39 Martin 1972:3-4.
40 *Voluspå*, strofe 55.
41 *Vavtrudesmål,* strofe 53, Edda-kvede, oversatt av Ivar Mortensson-Egnund (1974).
42 Snorre Sturlasson, *Yngre Edda*, oversatt av Anne Holtsmark (1950).
43 Jfr. Berg 1958:212; Martin 1972:73; Danbolt 1989:243.
44 Ljungberg 1947:151–171.
45 *Landnåmsboken*, kap. 12.
46 *Landnåmsboken*, kap. 218.
47 *Egils saga*, kap. 78.
48 Jfr. Ljungberg 1938:211.
49 Hagland 1991:163.
50 Steinsland og Meulengracht Sørensen 1994:216.
51 Jfr. Näsström 1995:61.
52 I *Voluspå*, strofe 48, heter det: «Hva er det med æser? Hva er det med alver? …» (Steinsland og Meulengracht Sørensen 1999:24).

53 Jfr. Turville-Petre 1964:231.
54 Näsström 2001:114.
55 *Ynglingesagaen*, kap. 4.
56 *Ynglingesagaen*, kap. 4.
57 *Ynglingesagaen*, kap. 4.
58 M. Olsen 1922.
59 Steinsland 1992:147.
60 *Voluspå*, strofe 21.
61 *Voluspå*, strofe 22.
62 Eksempelvis i heltesagaen om Rolf Krake i *Skjoldungernes saga*.
63 Jfr. Turville-Petre 1964:159.
64 Turville-Petre 1964:159, min oversettelse fra engelsk.
65 *Ynglingesagaen*, kap. 4.
66 Turville-Petre 1964:162.
67 Jfr. Halvorsen 1967:506.
68 Jfr. Dumézil 1973a:37.
69 Fenomenet seid gjennomgås i kap. 6.
70 de Vries 1957:93.
71 Eksempelvis i *Olav Tryggvasons saga*, kap. 64.
72 Halvorsen 1967:508.
73 Halvorsen 1967:508.
74 Tacitus, *Germania*, kap. 9.
75 Den tredje dag av uken kom til å bære Odins navn i Skandinavia, onsdag, mens den på de romanske språk er oppkalt etter Merkur, *dies mercurii* (latin), *mercredi (*fransk), *miércoles* (spansk). Islendingene valgte en annen løsning. Biskop Jón Ögmundarson, den første biskop på Hólar, vigslet 29. april 1106, satte mye inn på å få utryddet mange levninger av hedendom og skikker som han fant ukristelige, fremfor alt trolldom, hekseri, galdrer, besvergelser og alle slags forføreriske synkvervinger. Biskop Jon forbød å la dager tilhøre hedenske vismenn, slik som Tys-dag (altså Tyrs-dag), Odins-dag eller Tors-dag. Han påbød bruk av den dagtelling som hellige fedre hadde fastsatt i sine skrifter, slik som andre dag i uken, tredje dag osv. Dette førte til at islendingene, som det eneste av de germanske folk, et stykke på veg avskaffet sine gamle dagnavn. På Island heter ukedagene fremdeles sunnudagur, mánudagur, þridjudagur, miðvikudagur, fimmtudagur, föstudagur og laugardagur (Jóhannesson 1969:127).]
76 Holtsmark 1990:120.
77 Turville-Petre 1964:68.
78 Turville-Petre 1964:86, min oversettelse fra engelsk.
79 Steinsland og Meulengracht Sørensen 1994:60.

80 Jfr. Dourley 1996:52.
81 Snorre Sturlasson, *Den yngre Edda*, s. 51.
82 Thor Heyerdahl og Per Lilliestrom, *Ingen grenser* (1999), samt *Jakten på Odin* (2001)

Noter til kapittel 3

1 Se oversettelse av *Getica* til engelsk av Mierow 1960.
2 Se Birkeland 1954.
3 Magerøy 1998:7.
4 Meulengracht Sørensen 1995:33.
5 Steblin-Kamenskij 1975:25.
6 På moderne islandsk har, ifølge Steblin-Kamenskij, ordet saga to klart skilte betydninger, det vil si «saga som litteraturverk» og «saga som vitenskapelig historie». Det «finst ikkje det minste spor etter eit slikt skilje i det norrøne målet» (Steblin-Kamenskij 1975:25). Steblin-Kamenskijs metode går ut på å sette opp mot hverandre sentrale begrep fra en moderne tankeverden og fra middelalderens tankeverden, og så «tolke mellomalderverka i lys av den kontrasten som då kjem fram» (Fidjestøl 1975:7). Han får derfor frem forskjellene (annerledesheten) mellom oss og fortidens mennesker. Dette annerledesperspektivet er også denne bokens perspektiv.
7 Abbed Karl Jonsson skrev sagaen om kong Sverre. Snorre Sturlasons brorsønn Sturla Tordsson skrev sagaen om kong Håkon Håkonsson. I Andersen 1977 (s. 11–40) finnes en kompakt oversikt over kilder og norrøn litteratur.
8 Sagaforskerne har vært delt i synet på om sagaene bygde på muntlig tradisjon der fortellingen ble formfullendt tradert nedover i århundrene fra og med hendelsene som beskrives i sagaen. Dette synet kalles «friprosa-teorien» eller «friprosa-skolen». Hvis friprosa-teorien er riktig, bør sagaene være ganske sannferdige. Den som til slutt skrev ned sagaen er en «nedskriver», ikke forfatter. Den såkalte «bokprosa-skolen» fremholder at sagaene er en forfatters verk. Forfatteren bygger på muntlig tradisjon, men skaper selv fortellingen. Ifølge «bokprosa-teorien» er islendingesagaene litteratur fra en forfatters hånd. Om alle de omskrevne hendelser virkelig har hendt, er ikke sannsynlig. Begge disse teoriene er avhengige av hva man legger i begrepet «sannhet». Mer om dette lenger frem.
9 Eksempelvis Turville-Petre 1953:229; Jones 1960:23.
10 Steblin-Kamenskij 1975:39.

11 Steblin-Kamenskij 1975:28.
12 Jfr. Steblin-Kamenskij 1975:38. Islandske biskoper fikk også nedskrevet sine «sagaer». Biskopssagaene omhandler hendelser fra nær fortid. Den første islandske biskop ble vigslet i 1056. Her er tendensen grei: Fortellingene skulle være til gagn for både biskoper og Kirken. Fortellinger om fantastiske jærtegn og de hellige menns evner til å utrette mirakler er ikke mangelvare. Forholdet mellom sannhet og løgn er avhengig av «tro».
13 Árni Magnússon (1663–1730) samlet systematisk inn gamle manuskripter. Han er opphavsmann til den berømte samlingen av islandske og norske håndskrifter fra middelalderen ved Københavns Universitet, den såkalte «Arnamagnæanske Samling». Deler av samlingen som særlig omtalte islandske forhold, ble offisielt utlevert til Reykjavik 19. april 1971. I København ble det for anledningen flagget på halv stang (Hedeager og Tvarnø 2001:120).
14 Mundal 1977:9–19.
15 Grønvik 1985.
16 Knirk 1997:88.
17 M. Olsen 1926.
18 Olrik 1911:27.
19 Eksempelvis Widgren 1983.
20 Eksempler på undersøkelser av fossil åkermark i Norge er Pedersen 1990; Holm 1995; Jerpåsen 1996; Solli 1996a.
21 A.W. Brøgger 1921.
22 A.W. Brøgger 1936.
23 Bugge 1910.
24 Eksempelvis Petersen 1923.
25 Jfr. L.N. Myhre 1994.
26 Jfr. Solli 2000a.
27 Eksempel på en bok der forfatterne ikke bryr seg nevneverdig om å sette sin forskning inn i en kildekritisk sammenheng, er Thor Heyerdahl og Per Lillieströmms bok *Ingen grenser* (1999), se kritikk fra Steinsland 2000a, Jackson 2001, Seaver 2001, Haavardsholm 2001. Heyerdahl og Lillieströmms *Jakten på Odin* (2001) er i samme sjanger.
28 For en introduksjon se Solli 1989.
29 Jfr. Schiffer 1987.
30 Dahl 1991:37.
31 Ord som er kursivert er begreper som tradisjonelt anvendes i historisk metodelære (jfr. Dahl 1991).
32 Fulsås 2001:236.
33 Fulsås 2001:242.

34 Fulsås 2001:246.
35 Jfr. Johansen 1974; Solli 1996a; B. Olsen 1997.
36 Eksempelvis Erslev 1911.
37 Dahl 1991:23.
38 Bagge 1992:62.
39 Bagge 1992:63.
40 Koht [1921] 1966:33–44.
41 Koht [1921] 1966:40.
42 Bagge 1991, 1992.
43 Bagge 1992:65.
44 Jfr. Bagge 1994:207. Islendingesagaenes klassiske handlingsmønster kan også beskrives som konflikt – klimaks – hevn – forsoning. Margaret Clunies Ross har argumentert for at denne modellen er for trang, fordi mange sagatekster faller utenfor et slikt klassisk mønster (Ross 1998:78).
45 Se Mundal 1977 for en oversikt over sagadebatten.
46 Jfr. Turville-Petre 1964:17.
47 Steinsland 2000b:106.
48 Jfr. Grønvik 1985.
49 Eksempelvis Steinnes 1929; Hasund 1934; Holmsen 1941.
50 Se også Odner 1974.
51 Eksempelvis Stefánsson 1974:130–138.
52 Jfr. P. Sawyer 1962:5; Andersen 1977:12.
53 Eksempelvis Clark 1936.
54 Jfr. Solli 1989:29–46.
55 Binford 1962.
56 Malmer 1963.
57 Solli 1992.
58 Slagstad 1980.
59 Eksempelvis Walker 1978:223–239.
60 Eksempelvis Wilson 1985:255–269.
61 Hodges 1982.
62 For en forskningshistorisk oversikt, se B. Olsen 1997.
63 Eksempelvis Hodder 1982a og b.
64 Eksempelvis debatten mellom Andrén 1988 og Wienberg 1988, samt Christophersen 1992b.
65 Jfr. Christophersen 2000.
66 Se Blom 1997.
67 «Historisk arkeologi» defineres som arkeologier som studerer samfunn der man også kjenner til skriftlig kildemateriale. I Norge gjelder dette fra om lag år 200 e.Kr.(runeinnskrifter) og frem til moderne tid.

Dessuten kjenner man til ikke-nordboeres beskrivelser av geografiske og kulturelle forhold, som også kan ha omfattet Norge, fra slutten av 300-tallet før Kristi fødsel (Pytheas' beretning). På verdensbasis kan historisk arkeologi omfatte «alla samhällen med skrift under de senaste drygt 5000 åren» (Andrén 1997:16). Grensene for historisk arkeologi er altså ikke knyttet til en fast kronologisk ramme, men avhenger av forekomsten av skrift og om denne skriften er sentral som kilde for å løse de problemstillinger som reises.
68 Jfr. Solli 1996d:89.
69 Jfr. Øye 1992:58.
70 Andrén 1997:140.
71 Jfr. Nordeide 1997, 1998.
72 Berglund 1998:10. Dette er en fremgangsmåte hun brukte i sitt doktorgradsarbeid (Berglund 1995).
73 Berglund 1998:10.
74 Jfr. Nordeide 1997.
75 Eksempelvis Meulengracht Sørensen [1977] 1993; Hastrup 1985; Steinsland (red.) 1986.
76 Eksempelvis Iversen 1997:4.
77 Eksempler på arbeider fra de siste 20 år som fremholder et positivt og samvirkende forhold mellom arkeologiske og skriftlige kilder, er: Christophersen 1982, Steinsland 1986, Hastrup og Meulengracht Sørensen 1987, Näsman 1988, Storli 1989, Andrén (red.) 1989, Andrén 1991, Axboe 1991, Hedeager 1997a, Hernæs 1995, Herschend 1997, Hjørungdal 1989, Kristoffersen 1995, Odner 1999, Norr 1998, Opedal 1998, Myhre 1993, Narmo 1996, Schjødt 1989a, Johansen 1997, Arwill-Nordbladh 1998, Skre 1998, Solli 1996a, Solli 1998, Danielsson 1999, Gansum 1999, Göransson 1999, Oma 2000, Wiker 2000.
78 Krag 1991.
79 Sandnes 1994:230.
80 Jfr. B. Myhre 1993; Solli 1995.
81 Sandnes 1994:230.
82 Det «lukkast (ikkje) for Krag å gje denne tanken noka rimeleg meining» (Fidjestøl 1994b:196). Fidjestøl konkluderer med at det «ligg … ikkje føre noka elementlære i Ynglingatal» (Fidjestøl 1994b:197).
83 Helle 1998:256.
84 Krag 1991:8.
85 Jfr. Lunden 1995:184 om Krags kildekritiske arbeid hva angår oversiktsverket *Vikingtid og rikssamling*. Krag har imøtegått kritikken fra Lunden ved å fremholde at Lunden har argumentert for at Snorres

arbeider «kan sammenlignes med historisk metode på 1800- og 1900-tallet» (Krag 1998:27). Her bedriver Krag etter min mening metodisk skyggeboksing. Det Lunden legger vekt på, er at Snorre rekonstruerte fortida på bakgrunn av alt som var kjent for ham (Lunden 1995:191). Jeg er av den oppfatning at Snorre både skrev av og fortolket sine kilder på en helhetlig måte, men han var ingen historiker i moderne kildekritisk forstand. Selv om Krag legger stor vekt på at Snorre «skrev av» de tidlige kongesagaene *Fagrskinna* og *Morkinskinna*, så bemerker jo Krag eksplisitt at Snorre «skar gjennom usannsynlighetene og selvmotsigelsene, og laget en enklere fremstilling » (Krag 1998:26). Kort sagt: Snorre var en fortolker og «rekonstruktør» av fortidens *sannsynlige* forløp, ingen ren «avskriver».

86 Krag 1995.
87 Krag 1995:72.
88 Krag 1995:72.
89 Lunden 1995:184.
90 Se Meulengracht Sørensen 1992:27–41, samt 1995:17–32.
91 Meulengracht Sørensen 1995:23.
92 Meulengracht Sørensen 1995:19.
93 Meulengracht Sørensen 1995:27.
94 Se Steblin-Kamenskij 1975.
95 For en introduksjon til ideer omkring historiens narrative konstruksjon slik Roland Barthes, Hayden White og Paul Ricoeur har drøftet dette problemfeltet, se Solli 1996a:17–46. Se også *Historisk tidsskrift*, årgangene 1999–2001. Historikerne debatterer heftig omkring begrepet «sannhet» i historien med utgangspunkt i Erling Sandmos doktorgradsavhandling *Slagsbrødre. En studie av vold i to norske regioner i tiden frem mot eneveldet.* (1997)
96 Her er det en korrektur- eller ombrekningsfeil i teksten som jeg, for å gjøre setningen begripelig, har bøtt på ved å sette inn en parentes.
97 Steblin-Kamenskij 1975:23.
98 Steblin-Kamenskij 1975:23.
99 Hastrup 1992a:49.
100 Et eksempel på en studie som anvender moderne psykologiske forestillinger og begreper på sagaen om Njål, er psykiateren Jon Geir Høyerstens doktoravhandling. Han konkluderer med at sagaen er «nær en idé om hva vi i vårt århundre betegner som personligheten» (Høyersten 2000:246), og at flere av aktørene i sagaen led av personlighetsforstyrrelser (s. 247). Med «vårt århundre» mener Høyersten det tjuende århundre.

101 Margaret Clunies Ross' hovedtese i tobindsverket *Prolonged Echoes* (1994 og 1998) er at myter og mytenes skjemaer fremdeles var «powerful cognitive tools to think and live by during the period when most medieval Icelandic literature took shape, from the late twelfth, through the thirteenth and into the fourteenth century» (Ross 1998:23). Hun argumenterer godt for at ikke bare i vikingtiden fungerte myter som skjemaer for folks handling, men også i århundrene etter vikingtiden var de norrøne mytene kraftfulle modeller for folks atferd og handlinger.

Noter til kapittel 4

1 *Ethos* betegner en gruppe menneskers underliggende holdninger, verdier, karakter og stemninger (Geertz 1973:126). Ethos omfatter det konkrete, levde liv. *Verdensbilde («world view»)* betegner en gruppe menneskers forestillinger om tingenes og tilværelsens opprinnelse og tilstand. Innbygd i verdensbildet ligger forestillinger om naturen og guddommelige krefter. Verdensbildet utgjøres av omfattende ideer omkring verdens orden (Geertz 1973:127). Ethos omhandler gruppens godkjente levemåter, men verdensbilde omhandler den totale virkelighetens antatte struktur (s. 129). Mellom ethos og verdensbilde argumenterer Geertz for at det eksisterer et gjensidig samspill, han går så langt som å kalle dette et sirkulært forhold (s. 141). Om dette er tilfellet når det gjelder de norrøne folks ethos og verdensbilde, er en problemstilling som det gjenstår å utforske. Jeg har, når det gjelder vikingene, ikke funnet litteratur som har anvendt begrepet ethos på en slik måte at omdreiningspunktet er forholdet mellom mytologiens ethos og virkelighetens ethos. Rosalie H. Wax (1969) anvender imidlertid begrepet ethos i en undersøkelse hvor hun drøfter om den vestlige rasjonalitetens (jfr. Max Webers teorier) røtter er å finne, ikke i den kalvinistiske protestantisme, men i vikingenes ethos.
2 Eksempelvis Munch et al. 1987.
3 Jfr. Schjødt 1998.
4 Schjødt 1998:69.
5 Jfr. Schjødt 1998:69.
6 Jfr. Damm 1998 omkring forholdet mening, handling og ritualer.
7 Eksempelvis Binford 1971; Chapman og Randsborg 1981.
8 Eksempelvis Keller 1993; Gansum et al. 1997.
9 Eksempelvis Bergstøl 1996; Tsigaridas 1998; Stylegar 1995.
10 Jfr. Murray 2000:10.

11 Eksempelvis Turville-Petre 1964:69.
12 Ström 1954.
13 Turville-Petre 1964:68.
14 Steinsland og Vogt 1979:147–151.
15 Steinsland og Vogt 1979.
16 «Volsetåtten» er en avgrenset fortelling i sagaen om Olav den hellige slik den fortelles i *Flateyjarbók*. «Tått» er det vanlige navnet i sagaene på «ein meir eller mindre sjølvstendig del av ei forteljing» (Steblin-Kamenskij 1975:25). «Tått» betyr en tråd i et større snøre eller reip (ibid.)
17 Eksempelvis Näsström 2001:104.
18 Steinsland 1985:39.
19 Steinsland og Vogt 1979:156.
20 Steinsland 1985:34.
21 Jfr. Iversen 1997; Skre 1998.
22 Gjengitt i Birkeland 1954:17–24.
23 Gjengitt i Birkeland 1954:83–88 og Allen 1960.
24 Redfield 1985.
25 Halperin 1990:60.
26 Gjengitt i Birkeland 1954:86.
27 Jfr. Boswell 1994:273; Murray 2000:9.
28 Jfr. Dumézil [1953] 1973b:x.
29 Jfr. Ross 1994 og 1998.
30 Se Delcourt 1961:41; Turville-Petre 1964:131–132.
31 Haaland 2000.
32 Bowie 2000:22.
33 Tyler 1871.
34 Eliades storslåtte komparative grep og metoder er omdiskutert. En god innføring i Eliades forskning finnes i Nils Olav Breiviks doktorgradsavhandling (1997). Breivik drøfter forholdet mellom metoder, religion og historie i Eliades forsking.
35 Evans-Pritchard 1937.
36 Geertz 1973:90, min oversettelse.
37 Christensen 1998:11.
38 Bowie 2000:119, min oversettelse fra engelsk.
39 Jfr. Mathews 1994:12.
40 Bowie 2000:119.
41 For en kritikk av den tradisjonelle religionshistoriens mytebegrep, se Rydving 1997.
42 En god oversikt finnes i Bell 1992 og 1997, samt Segal 1999. Mer polemisk i formen er Kirk 1970 og 1984.

43 Se Bell 1997:3–22.
44 Frazer 1900.
45 Jfr. Segal 1999:43.
46 Gaster 1961.
47 Grimes 1982:138.
48 Gaster 1961:24.
49 Jfr. Geertz 1973:142.
50 Segal 1999:46.
51 Bell 1992:13.
52 Kirk 1984:54.
53 Turner 1979, 1982, 1986; Tambiah [1979] 1985.
54 Schechner 1977 og 1985.
55 Turner 1985a:xi.
56 Starkad er en helteskikkelse som kjennes fra flere sagaer og kvad, bl.a. Beowulfkvadet. Heltesagaen om Starkad er mest utfyllende beskrevet av Saxo. Saxo fremstiller Starkad (Stærkodder) som en kjempe i kamp mot moralsk forfall og erkefienden i sør, Tyskland (Bæksted 1984:291).
57 Saxo bok 6.
58 Bell 1997:73.
59 Bell 1992:38.
60 Jfr. Csikszentmihalyi 1991. «Flow» er en tilstand av kroppslig og sjelelig opphevelse, der aktøren glemmer seg selv, en slags total lykketilstand. Analyser av «flyt»-tilstander utføres blant annet av psykologer som studerer menneskers opplevelse av livskvalitet (jfr. Vittersø 1998).
61 Bell 1992.
62 Bell 1992:90.
63 Tambiah [1979] 1985:125, min oversettelse fra engelsk.
64 Martin 1972:9, min oversettelse.
65 Martin 1972:11, min oversettelse. Jeg finner det nødvendig å gjengi også den engelske teksten fordi jeg leser en viss inkonsistens mellom Martins definisjon av myter og ritualer og hans fortolkning av Ragnarokmyten: «Myth is a dramatic narrative of a unique event on an eternal, supernatural plane, linked intimately with a recurrent ritual programme performed in time. Both are centered on the same important theme, which is conceived in the mind and expressed ritually in words and actions in symbolism embedded in the culture» (Martin 1972:11).
66 Schjødt 1998.
67 M. Olsen 1909.
68 Holtsmark 1956.

69 Phillpotts 1920.
70 Eksempelvis Holtsmark 1956:97.
71 Holtsmark 1956:116.
72 Holtsmark 1956:133.
73 Holtsmark 1956:133.
74 Jfr. Kirk 1970 og 1984; Bell 1992, 1997.
75 *Trymskvida* forteller om den gangen jotnene stjal Tors hammer. Gudene skaffet tilbake hammeren på en meget listig måte. Tor ble utkledt som Frøya, fordi jotnen Trym så gjerne ville gifte seg med henne. Etter mye om og men gikk den barske Tor med på å kle seg ut som kvinne, selv om han fryktet at etter dette ville gudene kalle ham «arg», det vil si umandig. Mer om dette i kap. 6.
76 M. Olsen 1909.
77 Steinsland 1991a.
78 Jfr. Göransson 1999.
79 Eksempelvis Rappaport 1968.
80 Her anvendes Erik Ringens oversettelse til norsk, utgitt i 1999.
81 Eliade 1960:197.
82 Turner 1969:95.
83 Ibid.
84 Eksempler på arkeologisk anvendelse av van Genneps og Turners teorier finnes i Kristoffersen 1991 og Østigård 1998.
85 Jfr. Grimes 1990:144.
86 Schechner 1977:37–39.
87 Jfr. Csikszentmihalyi 1991.
88 Turner 1982:79.
89 Turner 1982:80.
90 Bakhtin 1986.
91 Flanigan 1990:42–63.
92 Forfatteren Kjartan Fløgstad gir en fin innføring i Bakhtin i sin essaysamling *Loven vest for Pecos* (1981). Fløgstads romaner *Dalen Portland* (1977) og *Fyr og flamme – Av handling* (1980) kan fortolkes som karnevaleske beskrivelser av det tjuende århundres makroøkonomiske kraftlinjer eksemplifisert ved overgangen fra agrarsamfunnet via industrisamfunnet til det postindustrielle samfunn i Norge.
93 Turner 1985b:75.
94 Turner 1985b:111.
95 Turner 1985b:118.
96 Lincoln 1981.
97 Lincoln 1981:101.
98 Lincoln 1981:101: enclosure ⇒metamorphosis/magnification ⇒emergence.

99 Jfr. Bowie 2000:180; Harvey og Gow 1994.
100 Steinsland og Meulengracht Sørensen 1999.
101 Se diskusjon i Ortner 1974.
102 Den amerikanske litteraturviteren og kulturteoretikeren Camille Paglia, som har sin egen mildt sagt originale, noen vil si ekstreme, feministiske agenda, gjeninnførte slike synspunkter i kjønnsdebatten med provokativ kraft i boken *Sexual personae* (1990).
103 Eksempelvis Näsström 1995, Steinsland og Meulengracht Sørensen 1994.
104 Turville-Petre 1964:159.
105 Turville-Petre 1964:176.
106 Turville-Petre 1964:177. «… disreputable practices».
107 Steinsland 1991a.
108 Turville-Petre 1964:165.
109 Turville-Petre 1964:162.
110 Dumézil 1973b:49, min oversettelse fra engelsk.
111 Dumézil 1973b:76.
112 Jfr. Gadamer 1979.
113 Lagercrantz 1982:7.
114 de Beauvoir [1949] 2000.
115 Morris 1967.
116 Wilson 1975, spesielt s. 547–575.
117 Eksempelvis Spencer 1876.
118 Se eksempelvis Skaftnesmo 2000 for en diskusjon av problemfeltet.
119 Jfr. Clover og Caplan 2000:x.
120 Clover og Caplan 2000:xxii.
121 Eksempelvis inspirert av de Beauvoir [1949] 2000; Friedan [1963] 1967; Millett 1970.
122 Eksempelvis Westphal 1870; Krafft-Ebing 1893; Ellis 1897; Freud [1903] 1962.
123 Rubin 1975.
124 Rubin 1975:165.
125 Foucault [1976] 1978.
126 Butler 1990, 1993 og 1997.
127 Butler 1991:24.
128 Jeg er klar over at jeg ved å fremholde at jeg foretrekker et samspill mellom teoretiske perspektiver og en praktisk empirisk virkelighet, bryter med et av postmodernismens helligste dogmer; nemlig at det skal kunne finnes noe sånt som et skille mellom teori og empiri. Butler ville nok ha sagt at jeg har ikke forstått noen ting.
129 Jfr. argumentasjonen til Nussbaum 1999a og b; Solli 2000b; Moseng og Prieur 2000.

130 Se de Lauretis 1991 og for utfyllende referanser Solli 1999 og 2000b.
131 Foucault [1976] 1978.
132 Boswell 1994:53.
133 Jfr. Nussbaum 1985:13–14. Martha C. Nussbaum kritiserte Foucaults andre bind av *Seksualitetens historie* nådeløst. Hun fremholder i sin anmeldelse av boken at Foucault manglet tilstrekkelig kunnskap i latin og gresk, og at han bruker andres oversettelser uten evne til å kontrollere om disse er korrekte. Andre spesialister har også anklaget Foucault for «slapdash use of ancient sources and about his seemingly uncritical willingness to assemble a portrait of Greek morals from the scattered testimony of highly unrepresentative authors» (Halperin 1990:63). Foucault bygger for det meste på filosofiske og medisinske tekster og setter ikke disse i sammenheng med for eksempel materiell kultur (avbildninger), tekster forfattet av poeter, komedieforfattere, athenske talere osv. Foucault kritiseres med andre ord for ikke å studere problemfeltet i en bredere kulturhistorisk kontekst. Halperin er av den oppfatning at spesialistenes jakt på faktafeil er en form for heksejakt som siden Foucault døde i 1984, har vært «the favorite indoor sport of a host of lesser intellectuals on both sides of the Atlantic» (Halperin 1990:6). Nå er det vanskelig å vurdere folk som Martha C. Nussbaum som en «lesser intellectual», og striden er vel et klassisk uttrykk for at eksperter, som i dette tilfellet filologer, ønsker å markere seg hvis en rival beveger seg inn på deres territorium. Og kanskje spesielt påtagelig blir denne markeringsbrunsten hvis den fremmede rival oppnår større berømmelse enn eksperten selv. Det er imidlertid ingen tvil om at Foucaults styrke når det gjelder *Seksualitetens historie* ikke ligger i den detaljerte kildekritikk, men i det helhetlige grepet som gjør at man etter å ha lest Foucault, ser med nye øyne på verden. Det vi trodde var selvfølgelige biologiske fakta, er slett ikke selvfølgelige. Ingen filologer som har arbeidet med antikkens historie, har etterlatt seg en slik formidabel virkningshistorisk effekt som Foucault.
134 Parallelt med Foucault hadde den britiske sosiologen Jeffrey Weeks (1977) arbeidet ut fra lignende perspektiver omkring homoseksualitet (Weeks 1991:4). Dessuten hadde feministiske teoretikere, som tidligere nevnt, formulert konstruktivistiske perspektiver omkring gender/sosialt kjønn lenge før Foucault gjorde det samme når det gjaldt seksualitet.
135 Eksempelvis Butler 1990, Sedgwick 1990, de Lauretis 1991, Doan 1994, Jagose 1996, Phelan 1997, Seidman 1996, Tierney 1997, Zita 1998.
136 Kulick 1996:9.

137 Case 1997:383.
138 Jfr. Richards 1991:22–41.
139 Jfr. Lévinas 1996.
140 Halperin 2000:109.
141 Kennedy 1988.
142 Westphal 1870.
143 Jfr. Halperin 2000:107. Eksempel på forskjell mellom genderavvik og seksuelt avvik: En transvestitt har et genderavvik, men ikke nødvendigvis et seksuelt avvik. En biologisk mann i dameklær kan foretrekke sex med kvinner.
144 Foucault 1978:52–53.
145 Eksempelvis Halperin 1990 og 1997.
146 Eksempelvis Boswell 1981, 1995 og 1997.
147 Se Corvino 1997.
148 Jfr. Halperin 2000:98.
149 Se Segal 1997; Söderström 1997; Tjeder 2000.
150 Murray 2000:18.
151 Murray 2000:8, min oversettelse fra engelsk.
152 Halperin 2000:88, min oversettelse fra engelsk.
153 Jfr. Boswell 1981 og 1995.
154 Jfr. Børtnes 1997; Murray 2000.
155 Brooten 1996:12.
156 Foucault 1985:19.
157 Jfr. Halperin 1990:65.
158 Jfr. Greenberg 1988; Murray 1984; Söderström 1997.
159 Jfr. Foucault 1978.
160 Børtnes 1997:52.
161 Boswell 1995.
162 Jfr. Børtnes 1997:62

Noter til kapittel 5

1 Se eksempelvis Carpenter 1914, Delcourt 1961, Eliade 1965:108.
2 Tacitus, *Germania,* kap. 40.
3 Bæksted 1963:123.
4 Ibid.
5 Se eksempelvis de Vries [1956–57] 1970:163–164; Näsström 1995:49.
6 Näsström 1995:49.
7 Jfr. M. Olsen 1915:50–62.

8 M. Olsen 1926:120.
9 Jfr. M. Olsen 1905 og 1926:256.
10 M. Olsen 1926:259.
11 *Flateyjarbók* er en sein kilde. Den ble skrevet ned på Island i slutten av 1380-årene av to prester.
12 Jfr. de Vries [1956–57] 1970:446 og 448.
13 Brøndsted 1977:223.
14 Jensen 1985:230.
15 Brøndsted 1977:225.
16 Hansen 1985:53.
17 Brøndsted 1977:425.
18 Jfr. Näsström 1995:50.
19 Kock 1896:289.
20 Holtsmark 1970:18.
21 Eksempelvis Elgqvist 1952:29; Lehman 1919:3; Turville-Petre 1964:172.
22 Näsström 1995:60.
23 De Vries [1956–57] 1970:165; Dumézil 1973b:221-229.
24 Denne Turgeis er muligens identisk med Torgísl, en av Harald Hårfagres sønner. Kultfestens forløp er gjengitt i Allen 1960.
25 Se Tacitus, *Germania*, kap. 43.
26 Saxo bok 6, v. 10.
27 Jfr. M. Olsen 1915:248; Dumézil 1973b:118.
28 Jfr. Allen 1960:98.
29 Se eksempelvis Carpenter 1914; Delcourt 1961; Eliade 1965; Bock 1988:124–140; Scott [1930] 1996.
30 Jfr. Solberg 1999:99–100.
31 *Edda-kvede* 1974:178–179.
32 Jfr. Solberg 1999:99.
33 Christie 1842.
34 Petersen 1906:11.
35 Petersen 1924:487.
36 Holmboe 1866.
37 Jfr. Solberg 1999:104.
38 For en oversikt se Solli 1997:72.
39 Solberg 1999:104.
40 Solberg 1999:104.
41 Jfr. M. Olsen 1922.
42 Se Skjølsvold 1963, Krüger 1984; Binns 1990; Wik 1991; Hjørungdal 1991, Solberg 1999.
43 Steinsland 1991b, 1994a, 1994b.
44 Steinsland 1991b:421.

45 Steinsland 1994a:639.
46 Steinsland 1991b:422.
47 Jfr. Meulengracht Sørensen 1983:60.
48 Se Steinsland 1997.
49 Odner 1999.
50 Jfr. Scott [1930]1996.
51 Mithras var en gammel indoeuropeisk gud som man også dyrket under Romerrikets keisertid. Den mysteriepregede kulten var kun tilgjengelig for menn.
52 Jfr. Turville-Petre 1964.
53 Odner 1999:437.
54 Innenfor moderne medisin har man til langt opp i vår tid knyttet den kvinnelige seksualiteten til reproduksjon fremfor begjær. David Halperin fant at «... *at least half* of the gynaecological textbooks published in the United States between 1963 and 1972 ... maintain that sex drive in women aims primarily at reproduction, not sexual pleasure» (Halperin 1990:142).
55 Vanggaard 1972:61.
56 For en beskrivelse se eksempelvis Jacobsen 1999; Scott [1930] 1996; Keuls 1993; Johns 1982.
57 Scott [1930] 1996:37, min oversettelse

Noter til kapittel 6

1 *Ynglingesagaen*, kap. 4.
2 Gabriel Turville-Petre (1964:75–105) har argumentert for at Tor var den viktigste guden blant æsene. Tor var modig og helt gjennom mandig. Tor er en kontrast til Odin. Turville-Petre oppfatter Odin som en kaotisk og amoralsk figur (s. 86). Denne tolkningen henger etter min oppfatning sammen med Turville-Petres negative holdning til Odin som seidmann. Han beskriver seid som utelukkende «a disreputable magic» (s. 159). Innenfor Turville-Petres tolkningsskjema er det derfor en logisk umulighet at Odin skulle være den mektigste gud.
3 *Ynglingesagaen*, kap. 7.
4 Ibid.
5 Se *Skjoldungernes saga*.
6 Jfr. Ström 1967:227.
7 Se eksempelvis Fritzner 1877; Strömbäck 1935; Buchholz 1968, 1971; Steinsland og Meulengracht Sørensen 1994; Hedeager 1997a og b; Solli 1998.

8 Jfr. Grambo 1984:64.
9 Vasyuganerne er et finsk-ugrisk folk.
10 Jfr. Eliade 1996:185.
11 Jfr. Larsen 1989:128.
12 Jfr. Dumézil 1973a:30.
13 På Bayeuxteppet er det avbildet en gjenstand som kan tolkes som en seidhjell (Kiil 1960:88). Kiil tolker situasjonen slik: Harald Godwinsson har forsøkt å ramme hertug Wilhelm med hjelp av en angelsaksisk trollkvinne (som står mellom søylene med dragehode), men en prest (mannen som legger hånd på trollkvinnen) har gjort trolldommen maktesløs ved å slå trollkvinnen til blods. Til denne tolkningen er å si at presten kanskje bare bedriver en håndspåleggelse for å drive de onde krefter bort med Guds hjelp uten særlig voldsutøvelse. Vilhelm Kiil ser imidlertid en sammenheng mellom seidhjellen og *hliðskjalf*. Odins høysete blir av Kiil tolket som «ei særlig kultisk innretning som har vært nær knytt til Odin, og det ligger da nær å tenke på Odins samband med *seiðr* ...» (Kiil 1960:85). *Hlið* betyr «åpning, port» og «seidhjellen må derfor ha vært kjennemerka med ei eller fleire portåpninger. Når seidhjellen stod på fire stolper kunne det høve godt at det er åpningene mellom dem det siktes til med *hlið*» (ibid.). Gro Steinsland på sin side fremholder: «Vi kan imidlertid ikke følge Kiil når han ... identifiserer Lidskjalf med seidhjellen» (Steinsland 1991a:73). Steinsland *begrunner* imidlertid ikke sin avvisning av Kiils argumentasjon. Hun sier ikke noe om *hvorfor* hun avviser hans synspunkter. Steinsland oppfatter, i likhet med Snorre, Lidskjalf som Odins høysete, og dette er den fremherskende tolkningen av Lidskjalf i dagens forskningbilde.
14 Navnet Høne er knyttet til navnet for hønsefuglene «hane» og «høne». «Den nærmeste etymologiske tilknytning i norrønt er uten tvil ordgruppen *hani, hæna, hænsn. Hani* er brukt som tilnavn ...» (Holtsmark 1956:136). Hanen er først og fremst hverdagslivets vekker.
15 Jfr. Holtsmark 1956:135.
16 *Ynglingesagaen*, kap. 3.
17 Ibid.
18 Ibid.
19 *Eirik Raudes saga*, utg. 1953:286.
20 Ibid.
21 Jfr. Strömbäck 1935:54.
22 Strömbäck 1935.
23 Jfr. Ström 1967:224.
24 Strömbäck 1935:124–139.

25 Strömbäck 1935:139.
26 Dillmann 1994:24.
27 Strömbäck 1935:139.
28 Jfr. Larsen 1989:128.
29 Ström 1967:225.
30 Ohlmarks 1939a:334–335, min oversettelse fra tysk.
31 Folkloristen Ronald Grambo har også understreket dette poenget, men uten å henvise til Ohlmarks. Se Grambo 1984:65 og 1991:136.
32 Dillmann 1994.
33 Jfr. også Dillmann 1992.
34 de Vries 1956:333, min oversettelse fra tysk.
35 *Landnåmsboken*, kap. 145.
36 Ibid.
37 Eksempelvis Turville-Petre 1964; Dumézil 1973a; Steinsland og Vogt 1979.
38 Kolstad 1993:74.
39 Strömbäck 1935:120.
40 Czaplicka 1914:52.
41 Eliade 1996:378.
42 Lewis 1975:51.
43 Hoppál 1987:91–92.
44 Ibid.
45 Ibid.
46 Burkert 1996:67.
47 Eliade [1951] 1996.
48 Eliade [1951] 1996:304.
49 Hultkrantz 1978:20.
50 Ibid., min oversettelse fra engelsk.
51 Ibid.
52 Eliade 1996:302.
53 Også i *Voluspå* kan man tolke det slik at volven klatrer ni greiner ned på verdenstreet og lærer slik ni verdener å kjenne: «ni verdener husker jeg, ni jotunkvinner, det stolte skjebnetre, skjult under jorden» (fra strofe 2, utg. Steinsland og Meulengracht Sørensen 1999:9). Forestillingen om ni avdelinger i både helvete og himmelen er sentral også innenfor den katolske kristendom i middelalderen. Helvete i Dantes *Guddommelige komedie* er en dyp konisk sjakt som inndelt i 9 kretser går ned mot jordens indre. Sjakten er plassert rett under den middelalderske verdens sentrum, Jerusalem. Skjærsilden er også delt inn i 9 avdelinger. Paradiset omfatter 9 himmelske kretser som følger geografen Ptolemaios' system (Lagercrantz 1964).

54 Strofe 28, utgave Steinsland og Meulengracht Sørensen 1999.
55 Gísli Sigurdsons (2001) hovedpoeng i artikkelen er at det er volven som søker viten av Odin. Guden Odin ga henne en visjon da hun satt ute. Sigurdson argumenterer for at ved «uteseta» søkes kunnskap; den som sitter ute er ikke kilden til denne kunnskapen. Den tradisjonelle tolkningen er at Odin søker viten av volven (jfr. Steinsland og Meulengracht Sørensen 1999).
56 *Gulatingslovi*, utgave 1981:47.
57 *Frostatingslova*, utgave 1994:95.
58 *Norges gamle Love* II:308.
59 *Diplomatarium Islandicum* I:243.
60 *Diplomatarium Islandicum* II:604.
61 Jfr. Sigurdsson 2001:8.
62 Eliade 1996:301, min oversettelse fra spansk.
63 Poveda 1997:32.
64 Houston 1987:xii.
65 Krippner 2000:101.
66 Kressing 1997:133.
67 Kuhn 1970.
68 Jfr. Hultkrantz 1978:20.
69 Hultkrantz 1978:106.
70 Ström 1974.
71 Meulengracht Sørensen 1980 og 1983.
72 Halvorsen 1959:10.
73 Ibid.
74 Ström 1974:6.
75 Ström 1967:224.
76 Meulengracht Sørensen 1980:31.
77 Jfr. Halperin 2000; Murray 2000.
78 Foucault 1985:47; Halperin 1990:47.
79 Gjengitt etter Meulengracht Sørensen 1980:32.
80 Jfr. Almqvist 1965; Ström 1974; Meulengracht Sørensen 1980 og 1983.
81 Noreen 1922:60.
82 Gjengitt i Ljungberg 1938:192.
83 Meulengracht Sørensen 1995:182.
84 Ström 1967:228.
85 Almqvist 1967:296.
86 *Egils saga*, kap. 57.
87 Meulengracht Sørensen 1995:188.
88 Iversen 1997:61.

89 Edda-kvede 1974:47–52.
90 Jfr. M. Olsen 1909; Steinsland 1991a.
91 Meulengracht Sørensen 1995:200.
92 Steinsland og Meulengracht Sørensen 1994:117.
93 Meulengracht Sørensen 1983:20.
94 *Egils saga*, kap. 85.
95 Tacitus, *Germania*, kap. 12.
96 N.N. 1902:258.
97 Beckman 1920:104.
98 Eksempelvis Noreen 1922:40; Ström 1974.
99 Den anonyme forsker er seinere identifisert som professor i rettshistorie Ebbe Hertzberg (Wolfert 1999). Han ble tvunget til å gå fra sin stilling som professor på grunn av *rykter* om upassende omgang med unge menn. Innflytelsesrike akademikere i kretsen rundt Fridtjof Nansen, bl.a. geologen Waldemar Christopher Brøgger, støttet Hertzberg og hjalp ham til en ny og ikke ubetydelig stilling som riksarkivar (Hestmark 1999). Hertzberg var preses i «Det Norske Videnskabs-akademi» fra 1906.
100 Granlund 1974:268.
101 Halvorsen 1959:10.
102 Jóhannesson 1969:136.
103 Jfr. Meulengracht Sørensen 1995:199–200.
104 *Gulatingalovi*, utgave 1981, 196.
105 *Frostatingslova*, utgave 1994, kap. X 35.
106 *Magnus Lagabøters landslov*, utgave 1915.
107 Näsström 2001:57.
108 Ohlmarks 1939a:340.
109 Strömbäck 1935:27.
110 Strömbäck 1935:195.
111 Ibid.
112 Bogoraz 1900 og 1904.
113 Bogoraz sitert i Murray 2000:316.
114 Bäckman og Hultkrantz 1978:39.
115 Larsen 1989:131.
116 Se Czaplicka 1914; Ohlmarks 1939a; Bleibtreu-Ehrenberg 1970; Callender og Kochems 1983.
117 Eliade 1996.
118 Ibid.
119 Bleibtreu-Ehrenberg 1970.
120 Ohlmarks 1939a.
121 Bleibtreu-Ehrenberg 1970.

122 Czaplicka 1914.
123 Ohlmarks 1939a.
124 Czaplicka 1914:253, min oversettelse fra engelsk.
125 Ohlmarks 1939a:299.
126 Ohlmarks 1939a:297.
127 Prieur 1994.
128 Bleibtreu-Ehrenberg 1970:194, min oversettelse fra tysk.
129 Bleibtreu-Ehrenberg 1970:221–222, min oversettelse fra tysk.
130 Jfr. Czaplicka 1914; Bleibtreu-Ehrenberg 1970:207.
131 Callender og Kochems 1983:443–444 og 449.
132 I 1990 anbefalte den tredje «Native American / First Nations Gay and Lesbian Conference» at termen «berdache» ikke lenger bør anvendes, fordi det er den hvite manns ord; et ord som innebærer negative konnotasjoner for skeive indianere i dag (Jacobs et al. 1997, Lang 1999). Konferansen anbefalte at forskere bør bruke termen «two-spirit / two-spirited people» om mennesker som i forskningen har vært betegnet som «berdacher».
133 Callender og Kochems 1983:452.
134 Hultkrantz 1983:459, min oversettelse fra engelsk.
135 Grambo 1989:109–110.
136 Jfr. Czaplicka 1914:253.
137 Strömbäck 1935.
138 Steinsland 1991a:34.
139 Ross 1994:208–211.
140 Ross 1998:33–34.
141 Pipping 1928:1.
142 Jfr. Eliade 1996:300.
143 de Vries 1957:49, min oversettelse fra tysk.
144 Buchholz 1968:77, min oversettelse fra tysk.
145 *Edda-kvede* 1974
146 Da vokalisten i rockebandet INXS, Michael Hutchence, ble funnet død i et rom på Ritz-Carlton Hotel i Double Bay, Sydney, 22. november 1997, ble det spekulert i om han omkom som følge av denne sexleken med SM-tilsnitt. En konservativ britisk politiker ble for noen år tilbake funnet død etter en overdrivelse av effekten.
147 Lewis 1999:110.
148 Adam av Bremen, utgave 1993:207.
149 Schjødt 1993:265.
150 N.C. Brøgger 1951:59.
151 Frazer 1900.
152 Hultgård 1997.

153 Hultgård 1997:29.
154 Janson 1998.
155 Janson 1998:172.
156 Janson 1998:269.
157 Janson 1998:277.
158 Janson (1998:268) argumenterer for at denne fortyskningen ikke er tilfeldig: Wodan og Odin er forskjellige begrep. Odin er for Adam knyttet til biskopsnavnet *Odinkar* som han mener kommer av *Deo Carus*, «elsket av Gud». Ifølge Janson bruker Adam Wodan som navn på raseriets demon, og Odin står for Gud (ibid.). Janson mener at både navnet *Fricco* (= Frøy) og Wodan tyder på at Adam har plukket sammen sitt materiale fra andre steder enn Norden. Jeg må innrømme at min oppfatning er at Jansons argumentasjon her synes noe ad hoc-preget.
159 Hultgård 1997:37–38.
160 Näsström 1997:87.
161 Jfr. Ross 1994:32.
162 Grønvik 1999:33.
163 Grønvik 1999:36.
164 Ibid.
165 Halvorsen 1982:403.
166 Clover 2000:127–154.
167 *Edda-kvede* 1974
168 Grønvik 1999:17.
169 Forholdet mellom den ofrende, offeret og offermottaker er hos religionsvitere fremstilt som mer komplekst enn det synspunkt Grønvik her fremfører (se Näsström 2001:14-15, Schjødt 1993).
170 Schjødt 1993:269.
171 Grønvik 1999:54.
172 Grønvik 1999:46.
173 Grønvik 1999:48–49.
174 Jfr. Turville-Petre 1964:46; Hedeager 1997a:8.
175 Gjengitt etter Näsström 1997:79–80.
176 Grønvik 1999:58.
177 *Olav Tryggvasons saga*, kap. 78.
178 Grønvik 1999:51.
179 Grønvik 1999:54.
180 Grønvik 1999:55.
181 Jfr. Schjødt 1993:271.
182 Brøgger 1951:50. Brøgger skriver frimodig om seid, sjamanisme, seksualitet og homoseksualitet i den refererte artikkelen publisert i

1951. Niels Christian Ursin Brøgger (1914–66), for øvrig sønnesønn av Waldemar Chr. Brøgger og sønn av arkeologen Anton Wilhelm Brøgger, var litteraturhistoriker, teaterkritiker og skribent. Han ytret seg ikke i egenskap av universitetsakademiker. Muligens var det nettopp hans frie stilling som gjorde at han våget å rette søkelyset mot seidens seksuelle aspekter uten å ty til latin. Brøgger argumenterer sågar for at seidens ekstatiske karakter ikke utelukkende har virket frastøtende på de gamle nordboere: «Og var følget av medhjelpere stort, kan seiden meget vel tenkes å ha antatt karakteren av en orgie» (Brøgger 1951:58). Han tenker her spesielt på Ragnvald Rettilbeines og Øyvind Keldas følge av seidmenn, og antyder at det kunne dreie seg om et «homoseksuelt preget mannsforbund; seiden bandt dem sammen, likesom den fjernet dem fra andre normale mennesker» (s. 57). Jeg er av den oppfatning at en tolkning som legger hovedvekten på homoseksualitet i forbindelse med seid, er anakronistisk. Den overfører vår tids oppfatning av samme-kjønnsrelasjoner til fortidens fremmede seder og skikker.

183 *Olav Tryggvasons saga*, kap. 63.
184 Meulengracht Sørensen 1983:63.
185 *Edda-kvede* 1974:71–75.
186 *Loketretta*, strofe 23, i *Edda-kvede* 1974:63–70.
187 Turville-Petre 1964:131–132, min oversettelse fra engelsk.
188 Jfr. Heide 1997:54.
189 Krippner 2000:98.
190 Jfr. Terry 1991:70–71.
191 Se N.N. 1902.
192 Eksempelvis Noreen 1922.
193 Halperin 1990:1–3

Noter til kapittel 7

1 Bäckman og Hultkrantz 1978:41.
2 Kressing 1997:133.
3 Sápmi er samenes egen betegnelse på Sameland.
4 Hesjedal 1992:48; B. Olsen 1994:98–99.
5 Schanche 2000:316.
6 Schanche 2000:173.
7 Jfr. B. Olsen 2000a.
8 Eksempelvis Vorren 1985; Myrstad 1996; Schanche 2000.
9 Schanche 2000:250.
10 Rydving 1995a:33, for en oversikt over kilder og kildekritiske problemer se også Rydving 1995b.

11 «Fremmede misjonærer» som munker og ikke-norrøne biskoper spilte også en rolle ved det norrøne sedeskiftet, men disse misjonærene hadde som regel tilknytning til en norrøn stormann eller konge. Ett unntak er muligens Ansgar, som også går under tilnavnet «Nordens apostel».
12 Rydving 1995a:32.
13 Ibid.
14 Thomas von Westen (1682–1727) er kalt »samenes apostel». Han la vekt på forkynnelse, undervisning og litteratur på samenes eget språk.
15 Rydving 1995a:32.
16 Schanche 2000:251.
17 Rydving 1995a.
18 Jfr. Rydving 1995a:20.
19 Bergsland 1982:455; Bäckman og Hultkrantz 1978:84.
20 Almås 1998:104; Myrhaug 1997.
21 Schanche 2000:313.
22 Rydving 1995a:21.
23 Bäckman og Hultkrantz 1985:9, min oversettelse fra engelsk.
24 Rydving 1995a:22.
25 Termen «sjamanisme» er en vestlig betegnelse på religionsforhold i kulturer der det eksisterer sjamaner. Juha Pentikäinen (1997:229) understreker at «indigenous» språk alltid taler om sjamaner, ikke om sjamanisme.
26 Se også Hultkrantz 1994a:364.
27 Pentikäinen 1984; Hoppál 1987:89.
28 Bäckman og Hultkrantz 1978:42.
29 Hoppál 1987:92.
30 En punktvis oversikt over noaiden i samisk tradisjon er utarbeidet av Roald E. Christiansen (www.love.is/roald/noaiden.htm). Den samiske noaide ble kalt *vitki* på gammelnorsk (Bergsland 1982:455). I *Voluspå* heter det «*vitti hón ganda, seið hón kunni, seiðhón leikinn*» (strofe 22) som kan oversettes til «hun styrket gander; seid kunne hun, seidet lekent» (Steinsland og Meulengracht Sørensen 1999:16). *Vitt* betyr altså gand eller trolldom på gammelnorsk (Mundal 1996:114).
31 Bäckman 1984:81.
32 Bäckman og Hultkrantz 1978:42.
33 Jfr. Almås 1998:100.
34 Bäckman 1984:83.
35 Ibid.
36 Mundal 1997:8.
37 *Ottar* 1997/4 bringer i et temahefte beretninger omkring «Noaider og trommer». Noe av tradisjonsstoffet var levende helt til 1980-tallet.

38 Hultkrantz 1994a:355. Den svenske religionshistorikeren Åke Hultkrantz har gjennom et langt forskerliv fremholdt sammenhengen mellom økologiske forhold og religiøse forhold. Hultkrantz' religionsøkologiske perspektiv innebærer imidlertid ikke en reduksjonistisk form for økologisk determinisme. Hultkrantz argumenterer for at omgivelsene ikke konstituerer betingelsene for kulturell kreativitet: «A society's use of its environment expresses, rather than causes, its cultural ideas and activities. In a way, the environment furnishes the tools for a society's endeavors» (Hultkrantz 1994a:348).

39 Veralden Olmai er også kjent under navnet *Radien* (den som rår), *Radienatsie* (den rådende far) og *Maylmenradien* (han som rår over verden) (Hultkrantz 1994b:179). Hultkrantz er av den oppfatning at Veralden Olmai har opphav i den samme betegnelsen som den norrøne guden Frøy går under: *Veraldar God*, verdens gud (ibid.).

40 Hultkrantz 1994b:182.

41 Halvdan Koht (1950:7) «trur ho er skriven omlag 1170 (og) at bokmeisteren var nordmann». Andre har foreslått at den ble skrevet ned så tidlig som rundt 1160, eller så seint som 1190-tallet (Salvesen 1969:10–11).

42 En oral ekstatisk forestilling med kollektiv sang kunne være en viktig del av den før-ekstatiske fasen i den samiske sjamanismen (Hoppál 1987:91). Dette kan ses som en parallell til Gudrids vakre sang under seidseansen på Herjolvsnes og de uanstendige sangene som ble sunget under Uppsalablotet (se forrige kapittel).

43 Pollan 1993:10.

44 Eksempelvis Hultkrantz 1985.

45 Eksempelvis Mulk 1994 versus Storli 1994:79–95. Tidsperioden for oppkomst av tamreindrift har av de fleste forskere vært knyttet til nedgangen av villreinbestanden og derved vært datert til perioden 1500–1700 (Storli 1994:82). Inger Storli argumenterer med bakgrunn i både arkeologiske og skriftlige kilder for at tamreindrift kan ha forekommet i vikingtiden (Storli 1994:95).

46 Hultkrantz 1985:28, min oversettelse fra engelsk.

47 Hvis Inger Storlis tese stemmer, så endrer det premissene for Hultkrantz' konklusjon vedrørende punkt 1.

48 Hultkrantz 1985:27.

49 Bäckman og Hultkrantz 1978:84.

50 Ibid.

51 Bergsland 1982:455.

52 Bäckman og Hultkrantz 1978:36.

53 Bäckman og Hultkrantz 1978:39.

54 Zachrisson 1997a:53.

55 Dosent Inger Zachrisson argumenterer for at det er et samisk gravfelt. Professor emeritus Evert Baudou er nå sikker på at det ikke er et samisk gravfelt (Sámi Radio 14.9.2001). Gravfeltets etniske tilhørighet har vært brukt i en politisk kamp mellom den samiske reindriften og etnisk svenske skogeierne i området. Samene fremholder at de har sedvanemessig rett til beite i området. Grunneierne vil utvinne skogressursene. I en rettssak vitnet Inger Zachrisson for samene og Evert Baudou for de etnisk svenske grunneierne. Samene tapte rettsaken i «Högsta domstolen». Rettighetsspørsmålet er i skrivende stund fortsatt omstridt.

56 Zachrisson 1997a:71.

57 Iregren og Alexandersen 1997:82.

58 Jfr. Schanche 2000:287; Zachrisson 1997a:79 og 201.

59 Zachrisson 1997a:57.

60 Ibid.

61 For en kort forskningsoversikt omkring kriterier for arkeologisk kjønnsbestemmelse, se Hjørungdal 1991:70–73.

62 Zachrisson 1997a:78.

63 Zachrisson 1997a:149.

64 Fritzner 1877.

65 Fritzner 1877:144.

66 Fritzner 1877:169.

67 Strömbäck 1935:206.

68 DuBois 1999:128.

69 DuBois 1999:137.

70 Jfr. Hedeager 1997a.

71 de Vries 1956:332, min oversettelse fra tysk.

72 Ohlmarks 1939a og b.

73 Czaplicka 1914:309.

74 Hultkrantz 1978:26.

75 Eliade 1960:77.

76 Eksempelvis Ducey 1976:186.

77 Jfr. Noll 1987:54. Det psykopatologiske perspektivet kan imidlertid fortsatt av enkelte forskere anvendes helt ukritisk. Vladimir Shumkin (1996:129) fremholder at «Arctic hysteria is characteristic of the Saami, as of other Northern peoples».

78 Hoppál 1987:83.

79 Ohlmarks 1939a og b.

80 Dillmann 1992 og 1994.

81 Takako Yamada (1997:315–327) ønsker å avblåse hele kriteriedebatten omkring ekstase eller ikke-ekstase, sjelereise eller ikke-sjelereise. Yamada fremholder at sjamanistiske fenomener må studeres i den kulturelle og historiske kontekst der de forekommer: «And shamanism can be redefined as a dramatic device which provides people with energy for the promotion of their everyday life based on spiritual or transcendental experiences as well as their own ontology» (Yamada 1997:317).
82 Eksempelvis Ø. Johansen 1982; Almås 1998.
83 Eksempelvis Buchholz 1968; Grambo 1984; Larsen 1989; Løftingsmo 1990; Steinsland og Meulengracht Sørensen 1994; Motz 1996; Ström 1967.
84 Ström 1967:114.
85 Solli 1998.
86 Hedeager 1997a:117.
87 Buchholz 1968:21, min oversettelse fra tysk.
88 Jfr. Barth 1987 og 1992:25; Hastrup 1992a:16.
89 «Norrøne kilder» inkluderer her tekster som omtaler norrøne forhold, eksempelvis Adam av Bremens beretning.
90 For en oversikt se Mundal 1996 og Zachrisson 1997a:158–175.
91 Oversatt fra norrønt etter Bergsland 1970:365.
92 Mundal 1996:102.
93 Jfr. Bergsland 1970:371 og Mundal 1996:101. Jørn Sandnes (1973) har argumentert for at de «finner» som nevnes i norrøne kilder, ikke er samer som bor i skogs- og fjelltraktene i Sør-Norge. Disse «finnene» kan ha vært «rester av før-germanske veidefolk, små isolerte grupper som har holdt seg langs kysten og i utkantene av de nye bondebygdene» (Sandnes 1973:133). Ifølge Sandnes må de «finner» som omtales i blant annet lover og sagaer, ha bodd lenger nord. Sandnes har blitt imøtegått av Knut Bergsland (1974) og Else Mundal (1996). Sandnes' resonnement krever en bortforklaring av vesentlige kilder. Hvis det er tale om samer som bodde lenger nord, så er det underlig at reiser til samene nevnes i de østnorske landskapslovene, og *ikke* i den vestnorske Gulatingsloven som jo dekker områder langs leden nordover (Bergsland 1974:23, Mundal 1996:102).
94 Saxo 1994, 5. bok:195.
95 Jfr. Zachrisson 1997a:159.
96 Jfr. Mundal 1996:98.
97 Adam av Bremen, bok II, kap. 57.
98 Bergsland 1970:366.
99 Adam av Bremen, bok IV, kap. 32.

100 Ibid.
101 «Skri» = å renne på ski, uttrykket brukes fortsatt i mange norske vestlandsdialekter.
102 Jfr. Zachrisson 1997a:215. Olaus Magnus ([1555] 1982, bok 1, kap. 4) understreker hvor dyktige samene er på ski. Fridtjof Nansen ([1890] 1988:70) trakk også frem samenes gode evner som skiløpere.
103 *Grettes saga*, utg. 1952:159.
104 Jfr. Barth 1969:14: «The cultural contents of ethnic dichotomies would seem analytically to be of two orders: (i) overt signals or signs – the diacritical features that people look for and exhibit to show identity, often such features as dress, language, house-form, or general style of life, and (ii) basic value orientations: the standards of morality and exellence by which performance is judged.»
105 *Harald Hårfagres saga*, kap. 25 og 26.
106 *Harald Hårfagres saga* , kap. 35.
107 *Vítt* er et norrønt ord som betyr å fare med trolldom, muligens spesielt ved bruk av en tromme. Volver kunne bruke et lokk, kalt *vétt*, som tromme under seidseanser. «Vit» forekommer i Eidsivatingsloven der trolldomskunster forbys (Mundal 1996:114). *Finnvitka* betyr å praktisere trolldom slik samene gjør det (Mundal 1996:112). I Eidsivatingsloven heter det: «Ingen skal tro på finner eller trollkvinner eller på 'vit' eller blot eller [trylle]rot eller det som hører den hedenske side til, eller søke seg bot der. Men om en mann farer til finner og blir kjent skyldig i det, da er han utlæg og fredløs og har forbrutt alt sitt gods …» (NGL I, gjengitt etter Bergsland 1970:365).
108 *Harald Hårfagres saga*, kap. 35
109 Theodor munk, utg. 1969:59.
110 *Olav Tryggvasons saga*, kap. 63.
111 *Harald Hårfagres saga* , kap. 33. Som nevnt i del I, er trolig islendingesagaen *Egils saga* forfattet av Snorre. I denne sagaen beskrives Gunnhild også som datter av Ossur Tote: «Gunnhild var makeløst vakker, og klok og meget trollkunnig» (*Egils saga,* utg. 1951:87).
112 *Fagrskinna*, utg. 1926:30.
113 I *Historia Norvegiae* (kap. Eirik Blodøks) fortelles at den Gunnhild som giftet seg med Eirik, var av dansk kongsætt og datter av kong Gorm den gamle og dronning Tyra. Dette er trolig det historisk korrekte (Hallvard Lie i note 87 til *Egils saga*). Også i *Historia Norvegiae* blir Gunnhild omtalt som «eit illmenne som korkje vyrde lov eller rett». Theodor munk beskriver i *Historia de antiquitate regum Norvagiensium* (Historien om de gamle norske kongene) Gunnhild som en som begår grusomheter (kap. 2). Det er interessant at både forfatteren av

Fagrskinna og Snorre hadde en forestilling – muligens eksisterte det en tradisjon – om at denne stridbare og eggende dronningen var i besittelse av farlige og hedenske trolldomskrefter. Slike kunster fant de mest rimelig at hun måtte ha lært av samene.

114 *Eiriksønnenes saga*, kap. 3.
115 Fra *Fagrskinna*, utg. 1926:56. «Odins viv» er en kenning for gudinnen Jord, som igjen betyr «jord». Interessant her er også at det fantes en forestilling om at samene («lappene») hadde husdyr som de fôret innendørs!
116 *Olav den helliges saga*, kap. 193.
117 *Olav den helliges saga*, kap. 228.
118 *Olav Tryggvasons saga*, kap. 76.
119 *Haraldsønnenes saga*, kap. 6.
120 Hansen 1990:199.
121 Barth 1969.
122 Eksempelvis B. Olsen 1997; Schanche 1986; Hansen 1990; Storli 1994.
123 Odner 1983.
124 B. Olsen 1985.
125 *Ottars beretning*, Sandveds oversettelse.
126 Inger Storli (1994) argumenter for å redusere «pelshandelens» betydning når det gjelder samenes utvekslingsrelasjoner med andre folk. Storlis argumentasjon henger sammen med fortolkningen av «Stallo»-tuftene som sommerboplasser der tamme reinsdyr ble melket allerede fra vikingtiden av. Betydningen av den rene jakt og fangst blir derved redusert.
127 Forskerne følger her Polanyi 1959 og hans definisjon av redistributiv økonomi, eksempelvis Lunden 1972; Odner 1983; Hansen 1990.
128 Hansen 1990:200.
129 O.S. Johansen 1982:47.
130 Jfr. Odner 1983.
131 Schanche 1986 og 1989.
132 Hansen 1990:201.
133 *Birkarlene* var storbønder bosatt ved Bottenvikens kyster. De fikk på 1300-tallet retten av den svenske kongen til å beskatte samene. Birkarlene handlet trolig med samene på de store vintermarkedene (Zachrisson 1984:5–6).
134 B. Olsen 2000a:36.
135 Jfr. Odner 1983; Hansen 1990.
136 Zachrisson 1984.
137 Jfr. Price 2000:17.

138 B. Olsen 2000b:40.
139 Schanche 2000:330.
140 Schanche 2000:331.
141 Schanche 2000:333.
142 Storli 1991.
143 Gro Steinsland (1986, 1991a) har argumentert for at slike relasjoner kan ha sine forbilder i norrøn mytologi og «hellige bryllup» mellom mannlige guder og kvinnelige jotner, eksempelvis mellom Frøy og Gerd (*Skirnesmål*), Njord og Skade (*Ynglingatal*) og Odin og Skade (*Håløygjatal*). Dette var «hellige bryllup» mellom kosmos- og kaosmakter, mellom Åsgards- og Utgardskrefter. Samene holdt jo, ifølge det norrøne verdensbildet, til i de ubygde utgardsområdene.
144 B. Olsen 2000a:37.
145 Jfr. Myrstad 1996. Bjørnen var et hellig dyr for samene. Etter at bjørnen var spist, ble beina samlet sammen og begravet.
146 Zachrisson 1984.
147 Storli 1994.
148 B. Olsen 2000a:38.
149 B. Olsen 2000a:39.
150 Se eksempelvis Bradley 1990; Hedeager 1999:246.
151 B. Olsen 2000b:37.
152 *Ynglingesagaen*, kap. 8.
153 De norrøne og samiske gudeskikkelsene har store likhetstrekk. Dessverre har «kulturlånsdebatten» forkludret mye av forskningen omkring dette faktum, fordi den har vært preget av «euro-germanske» etnosentriske perspektiver, der det nesten alltid tas som en selvfølge at det er de «primitive» samene som har «lånt» gudeskikkelser fra de mer «avanserte» germanerne.

Noter til kapittel 8

1 Ordet «gjenstand» skal ikke her kun forstås som gjenstand i form av en materiell «ting». «Også en kvadratrot er en genstand, selv om ingen nogensinde har sett den …At definere en genstand betyder … at definere de betingelser, ud fra hvilke vi kan tale om den på grundlag af nogle regler, som vi enten selv opstiller, eller som andre har opstillet før os» (Eco 1997:46–47).
2 Jfr. Latour 1997:31.
3 Solstad 1984:103.
4 Eksempelvis Fidjestøl 1994b; Sandnes 1994; Lunden 1995.
5 Jfr. Ross 1994.

6 Jfr. Hedeager 1997a og b.
7 Malmer 1963.
8 For en kort oversikt se Solli 1990.
9 Hedeager 1993:123; A.B. Johansen 1979:104–106.
10 A.B. Johansen 1979:152, min oversettelse fra det engelske sammendraget. Arne B. Johansens bok *Nordisk dyrestil – bakgrunn og opphav* (1979) er etter min oppfatning et idérikt og meget nyskapende arbeid. Johansens innfallsvinkel til stilstudier ble imidlertid ikke fulgt opp av andre forskere. Kunsthistorikerne var mildt sagt forferdet over Johansens metoder. Signe Horn Fuglesang betraktet boken som et «enestående dårlig utgangspunkt for drøfting av metodiske prinsipper» (Fuglesang 1982:108). Postprosessuelle stilstudier (eksempelvis Kristoffersen 1995) viser at Johansen nok en gang var forut for sin tid.
11 Nielsen 1991.
12 Karlsson 1983:43.
13 Se Solli 1990 for en argumentasjon rundt dette synspunkt.
14 Eksempelvis Fuglesang 1982.
15 Hedeager 1993:125.
16 Kristoffersen 1995.
17 Kristoffersen 2000:270, original uthevelse.
18 Zachrisson 1984:109.
19 Hedeager 1993; Kristoffersen 1999.
20 Hauck 1992:230, min oversettelse fra tysk.
21 Mackeprang 1952:9.
22 Den vitenskapelige arkeologien oppsto i løpet av 1800-tallet. Christian Jürgensen Thomsen (1836) har fått æren for i perioden 1816–1836 å ha utviklet det såkalte treperiodesystemet som delte forhistorien inn i stein-, bronse- og jernalder. Flere oldtidsforskere arbeidet etter de samme linjer i denne perioden (Svestad 1995:17–18). Oscar Montelius (1872) videreutviklet studier av gjenstanders formspråk. Han delte inn gjenstander i «typer» og skapte den «typologiske metode» rundt 1870.
23 Eksempelvis Malmer 1963 og Bakka 1968.
24 Mackeprang 1952.
25 Jfr. Malmer 1963.
26 Jfr. Axboe 1992 og Gaimster 1998:22–23.
27 Se eksempelvis Myhre 2001.
28 Mackeprang 1952:88–95.
29 Eksempelvis Hauck 1978.
30 Eksempelvis Beck 1964 og Wilson 1992:113.
31 Beck 1964.

32 Wilson 1992:114.
33 Axboe 1994:153, min oversettelse fra tysk.
34 Jfr. Gaimster 1998:33.
35 Axboe 1991.
36 Axboe 1991:191.
37 Ibid.
38 Eksempelvis Hauck 1987 og Axboe 1991.
39 Wiker 2000:19.
40 Hedeager 1993:124, min oversettelse fra engelsk.
41 Hedeager 1997a:117.
42 Andrén 1991:246.
43 Ordet «alu» finnes risset inn med runer av den eldre «futharken» på ulike gjenstander fra folkevandringstiden. 25 tilfeller er kjent der «alu» enten står alene eller sammen med andre ord. 14 slike «alu»-innskrifter er funnet på gullbrakteater (Elmevik 1999:21). Tolkningen «alu» = øl har vært den dominerende. Andre forslag har vært «vern», «forhekset drikk», «middel til ekstase» og «føde, nære i den betydning av 'jeg gir kraft'» (Elmevik 1999:21–25).
44 Se Enright 1996.
45 Andrén 1991:254.
46 Skre 1998.
47 Watt 1991:90.
48 M. Olsen 1909.
49 Steinsland 1991a.
50 Steinsland 1990:77–80.
51 Steinsland 1990:83, original uthevelse.
52 Lindquist 1940:123.
53 Dette er runeinnskrifter fra 600-tallet, fra Gammaltorps sogn og Listerbys sogn i Blekinge. Tolkning i Jacobsen og Moltke 1942, *Danmarks runeindskrifter bind I,* nr. 357 og 360.
54 Lindquist 1940:122.
55 Lindquist 1940:123–130.
56 Jacobsen 1931 og N.C. Brøgger 1951.
57 Grønvik 1985.
58 Magnus 1988:354.
59 Jacobsen 1931:67.
60 Jacobsen 1931:111.
61 Grønvik 1985:163.
62 Grønvik 1985:165.
63 Magnus 1988:350.
64 Ibid.

65 N.C. Brøgger 1951:49.
66 Magnus 1992:142.
67 Magnus 1988:353.
68 Magnus 1988:354.
69 Grønvik 1985:167.
70 Jfr. Hedeager 1997a.
71 Jeg skylder å gjøre oppmerksom på at Lotte Hedeager ga meg ideen til denne tolkningen.
72 Andrén 1989:287.
73 Ibid.
74 Steinsland 1991b.
75 Andrén 1989:292.
76 Andrén 1989:294.
77 Andrén 1989:298.
78 Petersson 1991:7.
79 Nielsen 1969:25.
80 Andrén 1989:297.
81 Andrén 1989:313.
82 Dommasnes 2001:27–32.
83 Eksempelvis Dommasnes 1982.
84 Eksempel på et unntak er Bennett 1987.
85 For en indignert prosessualists bekjennelser se Solli 1992.
86 Hjørungdal 1994 og 1995. Tove Hjørungdal påpeker at i en lang periode fra 1900 frem til 1970 var arkeologene lite interessert i graver og kjønn. Hun gjør her et unntak for Berta Stjernquists doktorgradsavhandling fra 1955 (Hjørungdal 1995:144). I Norge må vel Osebergfunnet sies å være et unntak.
87 Holck 1987:74.
88 Tacitus, *Germania* kap. 27.
89 Birkeland 1954:14.
90 Gjengitt i Birkeland 1954:17.
91 Birkeland 1954:21.
92 Ibid.
93 Birkeland 1954:23.
94 Ibid.
95 *Beowulf* strofe 3156–3169, utgave 1976:104.
96 *Ynglingesagaen*, kap. 8.
97 De fire bindene er nummerert I (1917), II (1928), III (1920) og V (1927). Bind IV ble aldri ferdigstilt fordi redaktøren, museumsdirektør Hans Dedekam, døde. Anton W. Brøgger og Haakon Schetelig var hovedredaktører.

98 Marstrander 1986:144.
99 Christensen et al. 1992:9.
100 Christensen et al. 1992:40.
101 Brendalsmo og Røthe 1992:107.
102 See Arwill-Nordbladh 1998 for en feministisk kritikk av Osebergforskningen.
103 Arwill-Nordbladh 1998:102.
104 Brøgger og Schetelig 1917:173, bind 2
105 Se Ingstads artikkel i Christensen et al. 1992.
106 Brøgger 1919.
107 Arwill-Nordbladh 1998:116–117.
108 Christensen et al. 1992:229.
109 Brøgger knyttet også, med støtte i Snorre og sagatradisjonen, gravfeltet på Borre i Vestfold til ynglingeætten. Nyere arkeologiske undersøkelser, ledet av Bjørn Myhre, har vist at gravene ble anlagt allerede på 600-tallet og derfor umulig kan knyttes til ynglingeætten slik den er kjent fra kvad og sagatradisjonen (Christensen et al. 1992:272–285). På slutten av 1990-tallet var det stor ståhei omkring den såkalte «Halvdanshaugen» på Ringerike. Aftenposten, ved journalist Helge Sandvig, førte en slags nasjonal kampanje for å få haugen gravd ut i den tro at Halvdan Svarte virkelig lå begravd i haugen. Selv ved en utgravning er det selvsagt ikke mulig å fastslå om den gravlagte virkelig er Halvdan Svarte. For øvrig viste C14-dateringer fra haugen at den trolig ble reist i folkevandringstiden, altså flere hundre år før Halvdan Svarte døde (Solberg 2000:165).
110 Christensen et al. 1992:227.
111 Christensen et al. 1992:254, original uthevelse.
112 Brøgger og Schetelig 1917, bind 2:270.
113 Christensen et al. 1992:241.
114 Ellis 1968:35.
115 Ellen Høigård Hofseth har argumentert for at spinnehjul nedlagt i graver, kan være forbundet med mytologiens norner som satt ved Urds brønn og spant skjebnetråder (Hofseth 1985:215). Spinnehjulet symboliserer således livshjulet.
116 Back Danielsson 2001.
117 Jfr. Brøgger 1919.
118 Christensen et al. 1992:239.
119 Christensen et al. 1992:240.
120 Ibid.
121 Jfr. Hodder 1982b.
122 Røthe 1994.

123 Røthe 1994:61.
124 Røthe 1994:97.
125 Steinsland 1997.
126 Ingstad 1995:144.
127 Røthe 1994:153.
128 Christensen et al. 1992:256.
129 Andrén 1993.
130 Andrén 1993:47, min oversettelse fra engelsk

Noter til kapittel 9

1 Se Ginzburg 1991.
2 *Sagaen om laksdølene*, s. 165.
3 Geertz 1973:141.
4 Engelstad 1927:77.
5 Andersen 1977:189.
6 Holmsen 1977:185.
7 Gunnes 1976:226.
8 Steinsland 1998:82.
9 Steinsland 1989:210.
10 Schjødt 1989b:198.
11 Schjødt 1989b:193.
12 Steinsland 1989:209.
13 Steinsland 1989:207.
14 Ibid.
15 Nedkvitne 1997:72

Noter til epilog

1 Solli 1996c.
2 Jfr. Lowenthal 1985.
3 Solli 1997c.
4 For en diskusjon omkring dette feltet se Anderson 1983; Hobsbawm og Ranger 1983; T.H. Eriksen 1996, Østigård 2001.
5 Solli 1998c.
6 Adolf Hitler gjengitt i Arnold 1990:469, min oversettelse

Illustrasjonskilder

Fig. 1 s. I: Utbredelse av norrøne og samiske bosetningsområder i vikingtiden. Illustrert av Britt Solli.

Fig. 2 s. II: Vikingenes konsentriske verdensbilde. Etter Hastrup, Kirsten 1990, s. 29.

Fig. 3 s. II: Etter Ragnarok ligger et spillebrett i graset i Åsgard. Tegning: Kari Støren Binns, 2002.

Fig. 4 s. III: Sidene på Gosforthkorset fra Cumberland i Nord-England. Hentet fra Danbolt, Gunnar 1989, s. 234.

Fig. 5 s. IV: Amulett av rav formet som en fot funnet i Kaupang sommeren 2000. © Universitetes kulturhistoriske museer, Foto: Eirik Irgens Johnsen.

Fig. 6 s IV: En tafonomisk modell som viser arkeologiske formasjonsprosesser. Laget av Brit Solli.

Fig. 7 s. V: Solvognen fra Trundholm på Sjælland i Danmark. Hentet fra Steinsland, Gro og Preben Meulengracht Sørensen 1994, s. 65.

Fig. 8 s. V: Den «hellige hvite steinen» fra Glein på Dønna i Nordland. Hentet fra Solberg, Bergljot 1999, s. 99.

Fig. 9 s. VI: Utbredelsen av hellige hvite steiner i Norge. Etter Solberg, Bergljot 1999, s. 100.

Fig. 10 s. VII: Fallosformet bildestein fra 700 – 900 e. Kr., fra Gotland i Sverige. Hentet fra *Medeltidens födelse,* Symposier på Krapperups borg 1, Lund 1989.

Fig. 11 s. VIII: Odins hengeoffer i verdenstreet, fra Oseberggraven. Hentet fra Solli, Brit 2000c, s.21.

Fig. 12 s. IX: Seidmennene på Skratteskjær. Eilif Petterssens tegning til Olav Tryggvasons saga. Hentet fra Norges Kongesagaer, 1914-utgaven.

Fig. 13 s. IX: Samisk sjaman som slår på tromme og faller i transe/ekstase. Etter Schefferus: *Lapponia*, 1673.

Fig. 14 s. X: Utbredelse av sølvskattefunn i Nord-Norge og Sápmi. Etter Olsen, Bjørnar 2000, s. 39.

Fig. 15 s. XI: Eksempel på germansk dyreornamentikk fra folkevandringstiden, Hentet fra Kristoffersen, Siv 2000, s. 268.

Fig. 16 s. XII: Gullbrakteat fra Fakse i Danmark som trolig viser Balder, Odin og Loke. Hentet fra Karl Haucks *Die Goldbrakteaten der Völkerwanderungdzeit*, 1,3 Ikonographischer Katalog, München 1985, s. 59.

Fig. 17 s. XII: Gullbrakteat fra i Trollhättan i Sverige som viser Tyr og Fenrisulven. Hentet fra Karl Haucks *Die Goldbrakteaten der Völkerwanderungdzeit*, 1,3 Ikonographischer Katalog, München 1985, s. 247.

Fig. 18 s. XIII: Gullblekk funnet på Klepp på Jæren. Hentet fra Steinsland, Gro og Preben Meulengracht Sørensen 1994, s. 127.

Fig. 19 s. XIV: Gripedyrsornamentikk fra Osebergfunnet. Hentet fra Christensen, Arne Emil, Anne Stine Ingstad og Bjørn Myhre 1992, s. 156.

Fig. 20 s. XV: Innskriften på Eggjasteinen. Hentet fra Magnus, Bente 1992, s. 137.

Fig. 21 s. XV: Jellingsteinen med Kristusfigur som henger i en trelignende struktur. Hentet fra Solli, Brit 2000c, s. 25.

Fig. 22 s. XVI: Propagandaplakat. Hentet fra Myhre, Lise Nordenborg 1994.

Litteratur

Adam av Bremen 1993. *Beretningen om Hamburg stift, erkebiskopenes bedrifter og øyrikene i Norden.* Thorleif Dahls Kulturbibliotek, Aschehoug. Oslo.

Allen, W.E.D. 1960. *The poet and the spae-wife. An attempt to reconstruct Al-Ghazal's embassy to the Vikings.* Allan Figgis and Co. Ltd. Dublin.

Almqvist, Bo 1965. *Norrøn niddiktning. Traditionshistoriska studier i versmagi. Bind 1: Nid mot furstar.* Almqvist & Wiksell. Stockholm.

Almqvist, Bo 1967. Nid. *KLNM,* bind 12: 295–299.

Almås, Helge 1998. Om endring i førkristen samisk religion. S. 93–116 i Inger Marie Ruud og Sigurd Hjelde (red.) *Enhet i mangfold. 100 år med religionshistorie i Norge.* Tano Aschehoug. Oslo.

Andersen, Per Sveaas 1977. *Samlingen av Norge og kristningen av landet 800–1030.* Håndbok i Norges historie bind 2. Universitetsforlaget. Bergen.

Anderson, Benedict 1983. *Imagined communities. Reflection on the origins and spread of nationalism.* Verso. London.

Andrén, Anders 1988. Ting och text – skisser till en historisk arkeologi. *META* nr. 1–2: 15–28.

Andrén, Anders (red.) 1989. *Medeltidens födelse.* Gyllenstiernska Krapperupsstiftelsen. Lund.

Andrén, Anders 1989. Dörrar till förgångna myter – en tolkning av de gotländska bildstenarna. S. 287–319 i Anders Andrén (red.) *Medeltidens födelse.* Gyllenstiernska Krapperupsstiftelsen. Lund.

Andrén, Anders 1991. Guld och makt – en tolkning av de skandinaviska guldbrakteaternas funktion. S. 245–256 i Charlotte Fabech og Jytte Ringtved (red.) *Samfundsorganisation og regional variation. Norden i romersk jernalder og folkevandringstid.* Jysk arkæologisk selskabs skrifter XXVII. Aarhus Universitetsforlag.

Andrén, Anders 1993. Doors to other worlds: Scandinavian death rituals in Gotlandic perspectives. *Journal of European archaeology,* vol. 1: 33–55.

Andrén, Anders 1997. *Mellan ting och text. En introduktion till de historiska arkeologierna.* Symposion. Stockholm.

Arnold, Bettina 1990. The past as propaganda: totalitarian archaeology in Nazi Germany. *Antiquity* 64: 464–478.

Arwill-Nordbladh, Elisabeth 1998. *Genuskonstruktioner i nordisk vikingatid: förr och nu.* Gotarc, Gothenburg Archaeological Theses, Series B, no 9. Göteborgs Universitet.

Ashley, Kathleen M. 1990. Introduction. S. ix–xxii i Kathleen M. Ashley (red.) *Victor Turner and the construction of cultural criticism. Between literature and anthropology.* Indiana University Press. Bloomington, Indiana.

Askeberg, Fritz 1944. *Norden och kontinenten i gammal tid. Studier i forngermansk kulturhistoria.* Almqvist & Wiksell. Uppsala.

Axboe, Morten 1991. Guld og guder i folkevandringstiden. Brakteaterne som kilde til politisk/religiøse forhold. S. 187–202 i Charlotte Fabech og Jytte Ringtved (red.) *Samfundsorganisation og regional variation. Norden i romersk jernalder og folkevandringstid.* Jysk arkæologisk selskabs skrifter XXVII. Aarhus Universitetsforlag.

Axboe, Morten 1992. Skizze der Forschungsgeschichte zur Chronologie der Goldbrakteaten. S. 103–110 i Karl Hauck (red.) *Der historische Horizont der Götterbild-Amulette aus der Übergangsepoche von der Spätantike zum Frühmittelalter.* Vandenhoeck & Ruprecht. Göttingen.

Axboe, Morten 1994. Goldbrakteaten und Dänenkönige. S. 144–155 i Hagen Keller og Nikolaus Staubach (red.) *Iconologia Sacra–Mythos, Bildkunst und Dichtung in der Religions- und Sozialgeschichte Alteuropa.* Walter de Gruyter. Berlin; New York.

Bagge, Sverre 1991. *Society and politics in Snorri Sturluson's Heimskringla.* University of California Press. Berkeley; Los Angeles.

Bagge, Sverre. 1992. Froms sagas to society: the case of 'Heimskringla'. S. 61–75 i Gísli Pálsson (red.). *From sagas to society. Comparative approaches to early Iceland.* Hisarlik Press. Enfield Lock.

Bagge, Sverre 1994. Samfunnsbeskrivelsen i Heimskringla. Et svar til Birgit Sawyer. *Historisk tidsskrift* nr. 2: 205–215.

Bakka, Egil 1968. Methodological problems in the study of gold bracteates. *Norwegian archaeological review* vol. 1: 5–56.

Bakthin, Mikhail 1986. *Rabelais och skrattets historia: Francois Rabelais verk och den folkliga kulturen under medeltiden och renässansen.* Anthropos. Gråbo.

Barth, Fredrik 1969. Introduction. S. 9–38 i Fredrik Barth (red.) *Ethnic groups and boundaries. The social organization of culture difference.* Universitetsforlaget. Oslo.

Barth, Fredrik 1987. *Cosmologies in the making: a generative approach to cultural variation in inner New Guinea.* Cambridge University Press. Cambridge.

Barth, Fredrik 1992. Towards a greater naturalism in conceptualizing societies. S. 17–33 i Adam Kuper (red.) *Conceptualizing society.* Routledge. London.

Beauvoir, Simone de [1949] 2000. *Det annet kjønn.* Pax Forlag. Oslo.

Beck, Heinrich 1964. *Einige vendelzeitliche Bilddenkmäler und die literarische Überlieferung.* Bayerische Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse, Sitzungsberichte, Heft 6. München.

Beckman, Nathan 1920. Ett ställe hos Tacitus (Germ. C. 12). *Nordisk tidsskrift for filologi,* 4. Række: 103–108. København.

Bell, Catherine 1992. *Ritual theory, ritual practice.* Oxford University Press. New York; Oxford.

Bell, Catherine 1997. *Ritual. Perspectives and dimensions.* Oxford University Press. New York; Oxford.

Benediktsson, Jakob 1982. Thule. *KLNM* bind 18: 251–253.

Bennett, Agneta 1987. *Graven. Religiös och social symbol. Strukturer i folkvandringstidens gravskick i Mälarområdet.* Theses and papers in North-European archaeology 18. Stockholm.

Beowulf and its analogues 1968 (oversatt av G.N. Garmonsway og Jacqueline Simpson). J.M. Dent & Sons LTD. London.

Beowulf-kvadet 1976. Oversatt av Jan W. Dietrichson. Aschehoug. Oslo.

Berg, Knut 1958. Gosforth-korset, en ragnaroks-fremstilling i kristen symbolikk. *Viking* XXI/XXII: 203–229.

Berglund, Birgitta 1995. *Tjøtta-riket: En arkeologisk undersøkelse av maktforhold og sentrumsdannelser på Helgelandskysten fra Kr. f. til 1700 e. Kr.* UNIT, Vitenskapsmuseet. Trondheim.

Berglund, Birgitta 1998. Historisk arkeologi og utvikling av arkeologi i konfrontasjon med tekst og bilde. *META* nr. 2: 3–17.

Bergsland, Knut 1970. Om middelalderens Finnmarker. *Historisk tidsskrift* vol. 49: 365–409.

Bergsland, Knut 1974. Synsvinkler i samisk historie. *Historisk tidsskrift* vol. 53: 1–36.

Bergsland, Knut 1982. Runebomme. *KLNM* bind 14: 455–459.

Bergstøl, Jostein 1996. Synlige kvinner–usynlige menn. Graver og ideologi på Jæren i eldre jernalder. *Viking* LIX: 63–77.

Binford, Lewis R. 1962. Archaeology as anthropology. *American antiquity,* vol. 28, no. 2: 217–225.

Binford, Lewis R. 1971. Mortuary practices: their study and their potential. S. 6–29 i James Brown (red.) *Approaches to social dimensions of mortuary practices.* Society for American Archaeology. Washington D.C.

Birkeland, Harris 1954. *Nordens historie i middelalderen etter arabiske kilder.* Skrifter utgitt av Det norske videnskaps-akademi i Oslo. Hist.-filos. klasse 1954:2. Oslo.

Bjørklund, Ivar 1980. Etnisk mangfold, et problem i bygdeboka. *Heimen* XVIII: 466–472.
Blackwood, Evelyn og Saskia E. Wieringa (red.) 1999. *Same-sex relations and female desires. Transgender practices across cultures.* Colombia University Press. New York.
Bleibtreu-Ehrenberg, Gisela 1970. Homosexualität und Transvestition im Schamanismus. *Anthropos* 65, 1/2: 189–228.
Bleibtreu-Ehrenberg, Gisela 1990. Pedrasty among primitives. *Journal of homosexuality* 20: 13–30.
Blindheim, Charlotte 1982. Norwegian Viking Age archaeology today: Time for reflection? The Viking exibition in retrospect. *Norwegian archaeologcal review* vol. 15, nos. 1–2:1–7.
Blom, Grethe Authén 1997. *Hellig Olavs by: Middelalder til 1537. Trondheims historie,* bind 1. Universitetsforlaget. Oslo.
Bock, Ulla 1988. *Androgynie und Feminismus. Frauenbewegung zwischen Institution und Utopie.* Beltz Verlag. Weinheim; Basel.
Bogoraz, Vladimir [Bogoras, Waldemar G.] 1900. *Materials for the study of Chukchee language and folklore collected in the Kolmya district.* Imperial Academy of Science. St. Petersburg.
Bogoraz, Vladimir 1904. *The Chukchee.* American Museum of Natural History Memoir II,2.
Boswell, John 1981. *Christianity, social tolerance, and homosexuality. Gay people in Western Europe from the beginning of the Christian era to the fourteenth century.* The University of Chicago Press. Chicago; London.
Boswell, John 1994. *Same-Sex unions in premodern Europe.* Villard Books. New York.
Boswell, John 1995. *The marriage of likeness: Same-sex unions in pre-modern Europe.* Harper Collins. London.
Boswell, John 1997. Revolutions, universals, and sexual categories. S. 185–202 i John Corvino (red.) *Same sex. Debating the ethics, science, and culture of homosexuality.* Rowman & Littlefield Publishers Inc. Lanham; Boulder; New York; Oxford.
Bowie, Fiona 2000. *The antropology of religion.* Blackwell. Oxford.
Bradley, Richard 1990. *The passage of arms. An archaeological analysis of prehistoric hoards and votive deposits.* Cambridge University Press. Cambridge.
Bratrein, Håvard D. 1995. Bjarkøy og Finnmork. *Ottar* nr. 5: 14–27.
Breivik, Nils O. 1997. *Mennesket og det hellige. Religion og historie i Mircea Eliades forskning.* NLA-Forlaget. Bergen.
Brendalsmo, Jan og Gunnhild Røthe 1992. Haugbrot eller de levendes forhold til de døde – en komparativ analyse. *Meta* 1–2: 84–119. Lund.

Brooten, Bernadette J. 1996. *Love between women. Early Christian responses to female homoeroticism.* The University of Chicago Press. Chicago; London.
Bruun, Niels W. og Allan A. Lund 1974. Tacitus *Germania.* Innledning. Omkring Tacitus' *Germania* s. 9–31.
Brøgger, Anton W. 1919. Osebergdronningen. *Nordisk tidskrift för vetenskap, konst och industri*: 225–240. Stockholm.
Brøgger, Anton W. 1921. *Ertog og øre. Den gamle norske vegt.* NVAS. Hist. Filos. Klasse nr. 3. Dybwad. Kristiania.
Brøgger, Anton W. 1936. Mål og vekt i forhistorisk tid i Norge. *Nordisk kultur:* 75–83.
Brøgger, Anton W. og Haakon Schetelig (red.) 1917–1927. *Osebergfundet, bind I, II, III og V.* Utgitt av den norske stat, distribusjon Universitetets Oldsaksamling. Kristiania/Oslo.
Brøgger, Niels C. 1951. Frøya-dyrkelse og seid. *Viking* XV: 39–63.
Brøndsted, Johannes 1977. *De ældste tider. Danmark indtil år 600.* Politikens Forlag. København.
Buchholz, Peter 1968. *Shamanistiche Züge in der altisländischen Überlieferung.* Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster.
Buchholz, Peter 1971. Shamanism – the testimony of Old Icelandic literary tradition. *Mediaeval Scandinavia* 4: 7–20.
Bugge, Alexander 1904–1906. *Vikingerne: Billeder fra vore Forfædres Liv.* Gyldendal. København; Kristiania.
Bugge, Alexander 1910. *Tidsrummet ca. 800–1030. Norges historie,* bind 2. Aschehoug. Kristiania.
Bugge, Sophus 1881. *Studier over de nordiske Gude- og Heltesagns Oprindelse I.* Christiania.
Burkert, Walter 1996. *Creation of the sacred. Tracks of biology in early religions.* Harvard University Press. Cambridge, Massachusetts.
Butler, Judith 1990. *Gender trouble. Feminism and the subversion of identity.* Routledge. London; New York.
Butler, Judith 1991. Imitation and gender insubordination. S. 13–31 i Diana Fuss (red.) *Inside/Out. Lesbian theories, gay theories.* Routledge. New York; London.
Butler, Judith 1993. *Bodies that matter: On the discursive limits of «sex».* Routledge. New York.
Butler, Judith 1997. *Excitable speech: A politics of the performative.* Routledge. New York.
Bäckman, Louise 1984. «Dihte noajdie» – Medlare mellan människan och gudarna. *Åarjel Saemieh/Samer i sør: årbok* nr. 2: 79–85. Snåsa.

Bäckman, Louise og Åke Hultkrantz 1978. *Studies in Lapp shamanism.* Acta Universitatis Stockholmiensis. Stockholm Studies in Comparative Religion, 16. Almquist & Wiksell International. Stockholm.

Bäckman, Louise og Åke Hultkrantz 1985. Introduction. S. 7–10 i Louise Bäckman og Åke Hultkrantz (red.) *Saami pre-Christian Religion. Studies on the oldest traces of religion among the Saamis.* Almqvist & Wiksell International. Stockholm.

Bæksted, Anders 1963. *Guder og helte i Norden.* Politikens forlag. København.

Bæksted, Anders 1984. *Nordiske guder og helte.* Politikens forlag. København.

Børtnes, Jostein 1997. Om likekjønnet samliv og John Boswells siste bok. *Lambda Nordica* vol. 3, nr. 4: 50–65.

Callender, Charles og Lee M. Kochems 1983. The North American berdache. *Current anthropology,* vol. 24, no. 4: 443–470.

Carpenter, Edward 1914. *Intermediate types among primitive folk. A study in social evolution.* George Allen & Co. London.

Case, Sue-Ellen 1997. Tracking the vampire. S. 380–400 i Katie Conboy, Nadia Medina og Sarah Stanbury (red.) *Writing on the body. Female embodiment and feminist theory.* Columbia University Press. New York.

Chapman, Robert og Randsborg, Klavs 1981. Approaches to the archaeology of death. S. 1–24 i Robert Chapman, Ian Kinnes og Klavs Randsborg (red.) *The archaeology of death.* Cambridge University Press. Cambridge.

Christensen, Arne E., Anne S. Ingstad og Bjørn Myhre 1992. *Oseberg-dronningens grav. Vår arkeologiske nasjonalskatt i nytt lys.* Schibsted. Oslo.

Christensen, Lisbeth B. 1998. Forhistorisk religion – et vidensområde? S. 9–24 i Christensen, Lisbeth B. og Stine B. Sveen (red.) *Religion og materiel kultur.* Aarhus Universitetsforlag. Århus.

Christiansen, Reidar T. 1947. *Ekstase og religion hos arktiske folk.* Olaf Norlis Forlag. Oslo.

Christie, W.F.K. 1842. Om tre merkelige Steen-Figurer, som tilhører det Bergenske Museum. *Urda, et norsk antiqvarisk-historisk Tidsskrift, utgivet af Directionen for det Bergenske Museum*: 352. Bergen.

Christophersen, Axel 1982. Drengs, thegns, landmen, and kings. Some aspects on the forms of social relations in Viking society during the transition to historic times. *Meddelanden från Lunds Universitets Historiska Museum* 1981–1982, new series vol. 4. Lund.

Christophersen, Axel 1992a. Vikinger i Paris – kom noen fra Norge? Museumsnytt nr. 2: 6–10.

Christophersen, Axel 1992b. Mellom tingenes tale og tekstens tyranni. Om faglig identitet og selvforståelse i historisk arkeologi. *META* nr. 4: 70–87.

Christophersen, Axel 2000. Byen er død. Så hva gjør vi med historien? *META* nr. 2: 3–14.

Clark, Grahame 1936. *The mesolithic settlement of northern Europe: a study of the food-gathering peoples of the northern Europe during the early post-glacial period.* Cambridge University Press. Cambridge.

Clover, Carol J. 2000. The Germanic context of the Unferth episode. S. 127–154 i Peter S. Baker (red.) *The Beowulf Reader.* Garland Publishing Inc. New York; London.

Clover, David og Cora Kaplan 2000. *Genders.* Routledge. London; New York.

Comfort, Alex 1963. *Sex in society.* Duckworth. London.

Corvino, John 1997. Introduction. S. XV–XXVII i John Corvino (red.) 1997. *Same sex. Debating the ethics, science, and culture of homosexuality.* Rowman & Littlefield Publishers, Inc. Lanham, Oxford.

Corvino, John (red.) 1997. *Same sex. Debating the ethics, science, and culture of homosexuality.* Rowman & Littlefield Publishers, Inc. Lanham, Oxford.

Csikszentmihalyi, Mihaly 1991. *Flow. Optimaloplevelsens psykologi.* Munksgaard. København.

Czaplicka, Marie A. 1914 [1969]. *Aboriginal Siberia. A study in social anthropology.* Clarendon Press. Oxford.

Dahl, Ottar 1991. *Grunntrekk i historieforskningens metodelære.* Universitetsforlaget. Oslo.

Damm, Charlotte B. 1998. Forhistoriske ritualer: En diskussion omkring mening og handling. S. 44–65 i Lisbeth Bredholt Christensen og Stine B. Sveen (red.) *Religion og materiell kultur.* Aarhus Universitetsforlag. Århus.

Danbolt, Gunnar 1989. Hva bildet kan fortelle om møtet mellom hedenskap og kristendom. S. 233–260 i Anders Andrén (red.) *Medeltidens födelse.* Gyllenstiernska Krapperupsstiftelsen. Lund.

Danielsson, Ing-Marie B. 1999. Engendering performance in the late Iron Age. *Current Swedish archaeology,* vol. 7: 7–20.

Danielsson, Ing-Marie B. 2001. Hemdrupstaven – ett nytt tolkningsforslag. *Fornvännen* 96: 73–77.

Davidson, Hilda E. 1993. *The lost beliefs of Northern Europe.* Routledge. London; New York.

Delcourt, Marie 1961. *Hermaphrodite. Myths and rites of the bisexual figure in classical antiquity.* Studio Books. London.

Dillman, Francois-Xavier 1992. Sei_ur og shamanismi í Íslendingasögum. *Skáldskaparmál: tímarit um íslenskar bókmenntir fyrri alda* 2: 20–33. Reykjavík.

Dillmann, Françoise-Xavier 1994. Sejd og shamanisme i de islandske sagaer. S. 23–34 i Jens P. Schjødt (red.) *Myte og ritual i det førkristne Norden. Et symposium.* Odense Universitetsforlag.

Doan, Laura (red.) 1994. *The lesbian postmodern.* Columbia University Press. New York.

Dommasnes, Liv H. 1982. Late Iron Age in Western Norway. Female roles and ranks as deduced from an analysis of burial customs. *Norwegian archaeological review* vol. 15, no. 1–2: 70–84.

Dommasnes, Liv H. 2001. *Tradisjon og handling i førkristen vestnorsk gravskikk II. Fra Vereide til vikingtid.* Arkeologiske avhandlinger og rapporter fra Universitetet i Bergen nr. 5. Bergen.

Dourley, John P. 1996. C. G. Jung's appropriation of aspects of shamanism. S. 51–59 i Juha Pentikäinen (red.) 1996. *Shamanism and northern ecology.* Mouton de Gruyter. Berlin; New York.

DuBois, Thomas A. 1999. *Nordic religions in the Viking Age.* University of Pennsylvania Press. Philadelphia.

Ducey, Charles 1976. The life history and creative psychopathology of the shaman. *Psychoanalytic study of society* 7:173–230.

Duggan, Lisa 1994. Queering the state. *Social text* 39: 1–14.

Dumézil, Georges 1973a. *Gods of the ancient Northmen.* University of California Press. Berkeley.

Dumézil, Georges [1953] 1973b. *From myth to fiction. The saga of Hadingus.* University of Chicago Press. Chicago; London.

Durkheim, Émile [1915] 1976. *The elementary forms of religious life.* George Allen & Unwin. London.

Eco, Umberto 1997. *Kunsten at skrive speciale.* Akademisk Forlag. København.

Edda-kvede 1974. Oversatt av Ivar Mortensson-Egnund. Samlaget. Oslo.

Egils saga (Sagaen om Egil Skallagrimsson), oversatt av Hallvard Lie. S. 25–211 i Hallvard Lie (red.) 1951. *Islandske ættesagaer.* Aschehoug. Oslo.

Eirik Raudes saga, oversatt av Anne Holtsmark. S. 275–301 i Hallvard Lie (red.) 1953. *Islandske ættesagaer,* b. 3. Aschehoug. Oslo.

Elgqvist, E. 1952. *Studier rörande Njordkultens spridning bland de nordiska folken.* Lund. Olins Antikvariat.

Eliade, Mircea 1960. *Myths, dreams and mysteries. The encounter between contemporary faiths and archaic realities.* Harvill Press. London.

Eliade, Mircea 1965. *Mephistopheles and the androgyne. Studies in religious myth and symbol.* Sheed and Ward. New York.

Eliade, Mircea 1965. *The two and the one.* Harvill Press. London.

Eliade, Mircea [1951] 1996. *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis.* Fondo de cultura económica. México. (Norsk utgave: 1998. *Sjamanisme. Henrykkelsens og ekstasens eldgamle kunst.* Pax Forlag. Oslo.)

Ellis, Havelock [1897] 1928. *Studies in the psychology of sex, vol 2.* F.A. Davis. Philadelphia.

Ellis, Hilda R. 1968. *The road to Hel. A study of the conception of the dead in Old Norse literature.* Greenwood Press. New York.

Elmevik, Lennart 1999. De urnordiska runinskrifternas **alu**. S. 21–28 i Lennart Elmevik og Svante Strandberg (red.) *Runor och namn. Hyllningsskrift til Lena Peterson, den 27 januari 1999.* Uppsala Universitet.

Engelstad, Eivind S. 1927. Hedenskap og kristendom. *Bergens Museums årbok, Historisk antikvarisk rekke nr. 1.* Bergen.

Enright, Michael J. 1996. *Lady with a mead cup. Ritual, prophecy and lordship in the European warband from La Tène to the Viking Age.* Four Courts Press. Dublin.

Eriksen, Thomas H. 1996. *Kampen om fortiden. Et essay om myter, identitet og politikk.* Aschehoug. Oslo.

Eriksen, Trond B. 1986. *Den usynlige død.* Universitetsforlaget. Oslo.

Erslev, Kristian 1911. *Historisk teknik.* København.

Evans-Pritchard, Edward E. 1937. *Witchcraft, oracles and magic among the Azande.* Clarendon Press. Oxford.

Fagrskinna 1926. Oversatt av Johan Schreiner. Fabritius & Sønners forlag. Oslo.

Fidjestøl, Bjarne 1975. Føreord av omsetjaren. S. 7–9 i Steblin-Kamenskij, M.I. (Mikhail Ivanovitsj) *Islendingesogene og vi.* Det Norske Samlaget. Oslo.

Fidjestøl, Bjarne 1994a. Innledning i *Soga om laksdølane*: 7–18. Det Norske Samlaget. Oslo.

Fidjestøl, Bjarne 1994b. Anmeldelse av Claus Krags *Ynglingatal og Ynglingasaga. Maal og minne* nr. 3–4:191–199.

Findeisen, H. 1957. *Schamanentum, dargestellt am Beispiel der Besessenheitspriester nordeurasischer Völker.* Urban-Bücher 28. Stuttgart.

Flanigan, Clifford 1990. Liminality, carneval, and social structure. The case of late medieval biblical drama. S. 42–63 i Kathleen M. Ashley (red.) *Victor Turner and the construction of cultural criticism. Between literature and anthropology.* Indiana University Press. Bloomington; Indianapolis.

Flateyjarbók (utg. 1927), Finnur Jonsson. Kjøbenhavn.

Fløgstad, Kjartan 1981. *Loven vest for Pecos og andre essays om populærkunst og kulturindustri.* Gyldendal. Oslo.

Foucault, Michel 1978. *Seksualitetens historie 1. Viljen til viden.* Rhodos. København.

Foucault, Michel 1985. *The use of pleasure. Volume 2 of The history of sexuality.* Vintage Books. New York.

Frazer, James G. 1900. *The golden bough. A study in magic and religion.* London.

Freud, Sigmund. [1903] 1962. *Three essays on the theory of sexuality.* Hogarth Press. London.

Friedan, Betty [1963] 1967. *Myten om kvinnen.* Universitetsforlaget. Oslo.

Fritzner, Johan 1877. Lappernes Hedenskab og Trolddomskunst sammenholdt med andre Folks, især Nordmændenes, Tro og Overtro. *Historisk tidsskrift* 4. bind: 135–217.

Frostatingslova (utg. 1994). Oversatt og med innledning av Jan Ragnar Hagland og Jørn Sandnes. Det Norske Samlaget. Oslo.

Fuglesang, Signe Horn 1982. Comments on Nordic animal style – background and origin. *Norwegian archaeological review,* vol. 15, no. 1–2: 101–108.

Fuglestvedt, Ingrid 1997. Mellom hedendom og kristendom – mellom ættesamfunn og kongerike. Bruken av monumentale anlegg i en brytningstid. S. 41–55 i Ingrid Fuglestvedt og Bjørn Myhre (red.) *Konflikt i forhistorien.* AmS-Varia 30. Arkeologisk Museum i Stavanger.

Fulsås, Narve 2001. Kva er gale med det historiske kjeldeomgrepet? *Historisk tidsskrift,* 80: 231–246.

Gadamer, Hans-Georg 1979. *Truth and method.* Sheed and Ward. London.

Gaimster, Märit 1998. *Vendel period bracteates on Gotland. On the significance of Germanic art.* Acta Archaeologica Lundensia. Series in 8, no. 27. Almqvist & Wiksell International. Lund.

Gansum, Terje 1999. Mythos, logos, ritus. Symbolisme og gravskikk i lys av gudediktene i den eldre Edda. S. 439–503 i Ingrid Fuglestvedt, Terje Gansum og Arnfrid Opedal (red.) *Et hus med mange rom. Vennebok til Bjørn Myhre på 60-årsdagen.* AmS-Rapport 11a og b. Arkeologisk museum i Stavanger.

Gansum, Terje, Gro B. Jerpåsen og Christian Keller 1997. *Arkeologisk landskapsanalyse med visuelle metoder.* AmS Varia 28. Arkeologisk Museum i Stavanger.

Gaster, Theodor H. 1961. *Thespis. ritual, myth, and drama in the ancient Near East.* Anchor Books. New York.

Geber, Øystein S. 1991. *Brede seil over Nordsjø går. Import til Vestlandet i vikingtid.* Upublisert hovedfagsoppgave. Universitetet i Bergen.

Geber, Øystein S. 1999. Over Nordsjøen etter gull? Handel og plyndring, import til Vestlandet i vikingtiden. *Arkeologiske skrifter fra Universitetet i Bergen* nr. 10: 61–83.

Geertz, Clifford 1973. *The interpretation of cultures.* Hutchinson & Co. London.

Geertz, Clifford 2000. *Available light. Anthropological reflections on philosophical topics.* Princeton University Press. Princeton, New Jersey.

Gennep, Arnold van [1909] 1960. *The rites of passage.* The University of Chicago Press. Chicago.

Gennep, Arnold van [1909] 1999. *Rites de passage. Overgangsriter.* Pax Forlag. Oslo.

Jordanes. *Getica* (utg. 1915) Engelsk oversettelse Charles Christopher Mierow [1915] 1960. *The Gothic History of Jordanes.* Speculum Historiale. Cambridge.

Ginzburg, Carlo 1991. *Ecstasies. Deciphering the witches' sabbath.* Penguin Books. London.

Gisles saga (Sagaen om Gisle Sursson), oversatt av Hallvard Lie. S. 253–316 I Hallvard Lie (red.) 1954. *Islandske ættesagaer,* b. 4. Aschehoug. Oslo.

Grambo, Roald 1984. En seidkvinne på Grønland. Noen tanker om et avsnitt i Eiriks saga rauda. *Middelalderforum* nr. 3/4, hefte 9: 56–69.

Grambo, Roald 1989. Unmanliness and seidr: problems concerning the change of sex. S. 103–113 i Mihály Hoppál og Otto von Sadovszky (red.) *Shamanism. Past and present, part I.* ISTOR-books. Budapest.

Grambo, Roald 1991. Problemer knyttet til studiet av seid. S. 133–139 i Gro Steinsland, Ulf Drobin, Juha Pentikäinen og Preben Meulengracht Sørensen (red.) *Nordisk hedendom. Et symposium.* Odense Universitetsforlag.

Granlund, John 1974. Tidelag. *KLNM* bind 18: 268–269.

Greenberg, David F. 1988. *The construction of homosexuality.* University of Chicago Press. Chicago.

Grettes saga, oversatt av Ludvig Holm-Olsen, S. 7–186 i Hallvard Lie (red.) 1952. *Islandske ættesagaer,* b. 2. Aschehoug. Oslo.

Grimes, Ronald L. 1982. *Beginnings in ritual studies.* University Press of America. Lanham; New York; London.

Grimes, Ronald L. 1990. Victor Turner's definition, theory, and sense of ritual. S. 141–146 i Kathleen M. Ashley (red.) 1990. *Victor Turner and the construction of cultural criticism. Between literature and anthropology.* Indiana University Press. Bloomington; Indianapolis.

Grønvik, Ottar 1985. *Runene på Eggjasteinen: En hedensk gravinnskrift fra slutten av 600-tallet.* Universitetsforlaget. Oslo.

Grønvik, Ottar 1996. *Fra Vimose til Ødemotland. Nye studier over runeinnskrifter fra førkristen tid i Norden.* Universitetsforlaget. Oslo.

Grønvik, Ottar 1999. *Håvamål. Studier over verkets formelle oppbygning og dets religiøse innhold.* Det Norske Videnskaps-Akademi II. Hist.-filos. klasse. Skrifter. Ny serie No. 21. Oslo.

Gulatingslovi 1981. 4. utgåva, oversatt av Knut Robberstad. Det Norske Samlaget. Oslo

Gunnes, Erik. 1976. *Rikssamling og kristning 800–1177, Norges historie* bind 2. Cappelen. Oslo.

Gurevich, Aroon J. 1969. Space and time in the 'Weltmodell' of the old Scandinavian people. *Medieval Scandinavia* vol 2: 42–53.

Göransson, Eva-Marie Y. 1999. *Bilder av kvinnor och kvinnelighet. Genus och kroppsspråk under övergången till kristendommen.* Stockholm studies in archaeology 18. Stockholm.

Hagland, Jan R. 1991. Kulisteinen–endå ein gong. S. 157–165 i Gulbrand Alhaug, Kristoffer Kruken og Helge Salvesen (red) *Heidersskrift til Nils Hallan.* Novus Forlag. Oslo.

Halperin, David M. [1989] 1990. *One hundred years of homosexuality and other essays on Greek love.* Routledge. New York.

Halperin, David M. 1995. *Saint Foucault. Towards a gay hagiography.* Oxford University Press. New York; Oxford.

Halperin, David M. 1997. Sex before sexuality. Pederasty, politics, and power in classical Athens. S. 203–219 i John Corvino (red.) *Same sex. Debating the ethics, science, and culture of homosexuality.* Rowman & Littlefield Publishers Inc. Lanham ; Oxford.

Halperin, David M. 2000. How to do the history of male homosexuality. *GLQ: A journal of lesbian and gay studies* vol. 6, no. 1: 87–123.

Halvorsen, Eyvind Fjeld 1959. Ergi. *KLNM* bind 4: 9–10.

Halvorsen, Eyvind Fjeld 1967. Odin. *KLNM* bind 12: 503–509.

Halvorsen, Eyvind Fjeld 1982. Tul. *KLNM* bind 20: 402–403.

Hansen, Lars I. 1990. *Samisk fangstsamfunn og norsk høvdingeøkonomi.* Novus forlag. Oslo.

Hansen, Ulla L. 1985. Dejbjergfundet. S. 52 –53 i *Arkæologi leksikon.* Politikens Forlag. København.

Harvey, Penny og Peter Gow 1994. *Sex and violence. Issues in representation and experience.* Routledge. London; New York.

Hastrup, Kirsten 1985. *Culture and history in medieval Iceland. An anthropological analysis of structure and change.* Clarendon Press. Oxford.

Hastrup, Kirsten 1990. *Island of Anthropology.* Odense University Press. Odense.

Hastrup, Kirsten 1992a. *Det antropologiske prosjekt. Om forbløffelse.* Gyldendal. København.

Hastrup, Kirsten (red.) 1992b. *Den nordiske verden,* bind 1 og 2. Gyldendal. København.

Hastrup, Kirsten og Preben Meulengracht Sørensen (red.) 1987. *Tradition og historieskrivning. Kilderne til Nordens ældste historie.* Acta jutlandica LXXIII:2. Humanistisk serie 61. Aarhus Universitetsforlag. Århus.

Hasund, Sigvald 1934. *Tidsrummet til omkring 1280–1500.* Bind 3 i *Det norske folks liv og historie gjennem tidene.* Aschehoug. Oslo.

Hauck, Karl 1978. Götterglaube im Spiegel der goldenen Brakteaten. S. 185–218 i *Sachsen und Angelsachsen.* Veröffentlichungen des Helms-Museums Nr. 32. Hamburg.

Hauck, Karl 1987. Die religionsgeographische Zweiteilung des frühmittelalterlichen Europa im Spiegel seiner Gottheiten. *Fornvännen* 82: 161–181.

Hauck, Karl 1992. Der religions- und sozialgeschichtliche Quellenwert der völkerwanderungszeitlichen Goldbrakteaten. S. 229–269 i Heinrich Beck, Detlev Ellmers og Kurt Schier (red.) *Germanische Religionsgeschichte. Quellen und Quellenprobleme.* Walter de Gruyter. Berlin; New York.

Hedeager, Lotte 1993. The creation of Germanic identity. A European origin-myth. S. 121–131 i Patrice Brun, Sander van der Leeuw og Charles R. Whittaker (red.) *Frontièrs d'empire. Nature et signification des frontières romaines.* Actes de la Table Ronde Internationale de Nemours 1992. Mémoires du Musée de Préhistoire d'Ile-de-France, 5. Paris.

Hedeager, Lotte 1997a. *Skygger av en annen virkelighet. Oldnordiske myter.* Samlerens Universitet. København.

Hedeager, Lotte 1997b. Odins offer. Skygger af en shamanistisk tradition i nordisk folkevandringstid. *Tor* 29: 265–278. Uppsala.

Hedeager, Lotte 1999. Sacred topography. Depositions of wealth in the cultural landscape. S. 229–252 i Anders Gustafsson og Håkan Karlsson (red.) *Glyfer och arkeologiska rum–en vänbok till Jarl Nordbladh.* Gotarc Serie A, vol. 3. University of Gothenburg.

Hedeager, Lotte og Henrik Tvarnø 2001. *Tusen års Europahistorie. Romere, germanere og nordboere.* Pax Forlag. Oslo.

Heide, Eldar 1997. *Fjølsvinnsmål. Ei oversett nøkkelkjelde til nordisk mytologi.* Upublisert magistergradsavhandling i norrøn filologi. Universitetet i Oslo.

Heimskringla se Snorre Sturlasson.

Helle, Knut 1998. The history of the Early Viking Age in Norway. S. 239–258 i Howard B. Clarke, Máire Ní Mhaonaigh og Raghnall Ó Floinn (red.) *Ireland and Scandinavia in the early Viking Age.* Four Courts Press. Dublin.

Hernæs, Per 1995. Kristen innflytelse i Rogalands vikingtid. S. 80–120 i Hans-Emil Lidén (red.) *Møtet mellom hedendom og kristendom i Norge.* Universitetsforlaget. Oslo.

Hernæs, Per 1997. Storpolitikk og vikingtog på slutten av 700-tallet. S. 57–67 i Ingrid Fuglestvedt og Bjørn Myhre (red.) *Konflikt i forhistorien.* AmS-Varia 30. Arkeologisk Museum i Stavanger.

Herschend, Frands 1997. *Livet i hallen. Tre fallstudier i den yngre järnålderens aristokrati.* Opia 14. Institutionen för arkeologi och antik historia, Uppsala Universitet.

Hesjedal, Anders 1992. Veideristninger i Nord-Norge, datering og tolkningsproblematikk. *Viking* LV: 27–53.

Hesjedal, Anders 2000. *Samisk forhistorie i norsk arkeologi 1900–2000.* Upublisert doktorgradsavhandling, Universitetet i Tromsø.
Hestmark, Geir 1999. *Vitenskap og nasjon: Waldemar Christopher Brøgger 1851–1905.* Aschehoug. Oslo.
Hines, John 1984. *The Scandinavian character of Anglian England in the pre-Viking period.* B.A.R. British Series 124. Oxford
Hines, John 1993. På tvers av Nordsjøen. Britiske perspektiver på Skandinavias senere jernalder. *Universitetets oldsaksamlings årbok* 1991–1992: 103–124.
Historia de antiquitate regum Norvagiensum, se Theodor munk.
Historia Norvegiae, se Koht, Halvdan 1950.
Hjørungdal, Tove 1989. Noen aspekter på tolkning av gravgods i eldre jernalder: kan gravgods belyse kult? S. 99–106 i Lars Larsson og Bozena Wyszomirska (red.) *Arkeologi og religion.* University of Lund, Institute of Archaeology report, series no. 34. Lund.
Hjørungdal, Tove 1991. *Det skjulte kjønn. Patriarkal tradisjon og feministisk visjon i arkeologien belyst med fokus på en jernalderkontekst.* Acta Archaeologica Lundensia, Series in 8, nr. 19. Lund. Almqvist & Wiksell International.
Hjørungdal, Tove 1994. Poles apart. Have there been any male and female graves? *Current Swedish archaeology* vol. 2: 141–149.
Hjørungdal, Tove 1995. En gammal historia. Arkeologins mans- och kvinnogravar. *Arkeologi i norr.* Umeå.
Hobsbawm, Eric og Terence Ranger (red.) 1983. *The invention of tradition.* Cambridge University Press. Cambridge.
Hodder, Ian (red.) 1982a. *Symbolic and structural archaeology.* Cambridge University Press. Cambridge.
Hodder, Ian 1982b. *Symbols in action. Ethnoarchaeological studies of material culture.* Cambridge University Press. Cambridge.
Hodges, Richard 1982. *Dark age economics: The origins of towns and trade A.D. 600–1000.* Duckworth. London.
Hofseth, Ellen H. 1985. Spinnehjul – symbolet for kvinne. *Frá haug ok heidni,* bind 10, nr. 2: 213–215.
Holck, Per 1987. *Cremated bones: A medical-anthropological study of an archaeological material on cremation burials.* Antropologiske skrifter 1. Anatomisk Institutt. Universitetet i Oslo.
Holm, Ingunn 1995. *Trekk av Vardals agrare historie.* Varia 31. Universitetets Oldsaksamling. Oslo.
Holmboe, Christopher A. 1866. Spor af Civaisme i Europa. *Videnskabsselskabet i Christianias Forhandlinger for 1866*: 182. Christiania.
Holmsen, Andreas 1941. *Bygdehistorien til omkring 1700.* Utgitt av Eidsvoll bygdebokkomité.

Holmsen, Andreas 1977. *Norges historie. Fra de eldste tider til 1660.* Universitetsforlaget. Oslo.
Holtsmark, Anne 1956. Myten om Idun og Tjatse i Tjodolvs Haustlong. S. 96–161 i Anne Holtsmark, *Studier i norrøn diktning* (Festskrift til Holtsmarks 60-årsdag). Gyldendal. Oslo.
Holtsmark, Anne [1970] 1990. *Norrøn mytologi. Tru og mytar i vikingtida.* Det Norske Samlaget. Oslo.
Holtsmark, Anne & Didrik Arup Seip 1979. *Snorres kongesagaer 1.* Gyldendal. Oslo.
Hoppál, Mihály 1987. Shamanism: an archaic and/or recent system of beliefs. S. 76–100 i Shirley Nicholson (red.) *Shamanism. An expanded view of reality.* The Theosophical Publishing House. Wheaton, Ill., USA.
Houston, Jean 1987. The mind and soul of the shaman. S. vii–xiii i Shirley Nicholson (red.) *Shamanism. An expanded view of reality.* The Theosophical Publishing House. Wheaton, Ill., USA.
Hultgård, Anders 1997. Från ögonvittnesskildring till retorik. Adam av Bremens notiser om Uppsalakulten i religionshistorisk belysning. S. 9–50 i Anders Hultgård (red.) *Uppsalakulten och Adam av Bremen.* Nya Doxa. Nora.
Hultkrantz, Åke 1978. Introduction: Ecological and phenomenological aspects of shamanism. S. 9–35 i Louise Bäckman og Åke Hultkrantz (red.) *Studies in Lapp shamanism.* Acta Universitatis Stockholmiensis. Stockholm studies in comparative religion. Almquist & Wiksell International. Stockholm.
Hultkrantz, Åke 1983. Kommentar s. 459 i Charles Callender og Lee M. Kochems «The North American Berdache». *Current anthropology,* vol 24, no. 4: 443–470.
Hultkrantz, Åke 1985. Reindeer nomadism and the religion of the Saamis. S. 11–28 i Louise Bäckman og Åke Hultkrantz (red.) *Saami pre-Christian religion. Studies on the oldest traces of religion among the Saamis.* Almqvist & Wiksell International. Stockholm.
Hultkrantz, Åke 1994a. Religion and environment among the Saami. An ecological study. S. 347–374 i Takashi Irimoto og Takako Yamada (red.) *Circumpolar religion and ecology. An anthropology of the north.* University of Tokyo Press. Tokyo.
Hultkrantz, Åke 1994b. Veralden Olmai och värdspålen. S. 178–185 i *Festskrift til Ørnulv Vorren.* Tromsø museums skrifter XXV. Universitetet i Tromsø.
Hvoslef Krüger, Signe 1984. Religiøse symboler fra eldre jernalder – hellige hvite steiner. S. 88–89 i Svein Indrelid og Stein Ugelvik Larsen (red.) *Fra de første fotefar – Sunnmøres forhistorie.* Sunnmørsposten forlag. Ålesund.

Hødnebø, Finn 1987. Who were the first Vikings? s. 43–54 I James E. Knirk (red.) *Proceedings of the tenth Viking Congress, Larkollen, Norway, 1985.* Universitetets oldsaksamlings skrifter. Ny rekke nr. 9. Oslo.

Høyersten, Jon G. 2000. *Personlighet og avvik. En studie i islendingesagaenes menneskebilde – med særlig vekt på Njála.* Tano Aschehougs Fonteneserie. Oslo.

Haaland, Hilde E. 2000. Magi og kjønn i de norrøne lovene. S. 306–321 i Anette Warring (red.) *Køn, religion og kvinder i bevægelse.* Konferencerapport fra det VI. Nordiske Kvindehistorikermøde. Roskilde,

Haavardsholm, Jørgen 2001. Hvem skal forvalte vår historie? Kronikk i *Aftenposten* 9.2. 2001.

Ingstad, Anne S. 1995. The interpretation of the Oseberg-find. S. 139–147 i Ole Crumlin-Pedersen og Birgitte Munch Thye (red.) *The ship as symbol in prehistoric and medieval Scandinavia.* Publications from the National Museum. København.

Iregren, Elisabeth og Verner Alexandersen 1997. De döda berättar. S. 81–116 i Inger Zachrisson (red.) *Möten i gränsland. Samer och germaner i Mellanskandinavien.* Statens Historiska Museum. Stockholm.

Iversen, Tore 1997. *Trelldommen. Norsk slaveri i middelalderen.* Skrifter 1. Historisk Institutt, Universitetet i Bergen.

Jackson, Tatjana N. 2001. Kan Odins Åsgard finnes? Kronikk i *Aftenposten* 9.4. 2001.

Jacobs, Sue-Ellen, Wesley Thomas og Sabine Lang (red.) 1997. *Two-spirit people. Native American gender identity, sexuality, and spirituality.* University of Illinois Press. Urbana; Chicago.

Jacobsen, Anne K. 1999. Den hellige fallos. Faklen nr. 10: 34–41.

Jacobsen, Lis 1931. *Eggjum-stenen. Forsøg paa en filologisk tolkning.* Munksgaard. København.

Jacobsen, Lis og Erik Moltke 1942. *Danmarks runeinnskrifter, bind I.* Munksgaard. København.

Jagose, Annamarie 1996. *Queer theory. An introduction.* New York University Press.

Janson, Henrik 1998. *Templum nobilissimum. Adam av Bremen, Uppsalatemplet och konfliktlinjerna i Europa kring år 1075.* Avhandlingar från Historiska Institutionen i Göteborg, 21. Göteborg.

Jensen, Jørgen 1985. Solvognen. S. 230 i *Arkæologi leksikon.* Politikens Forlag. København.

Jerpåsen, Gro B. 1996. *Gunnerød – en arkeologisk landskapsanalyse.* Varia 35. Universitetets oldsaksamling. Oslo.

Johansen, Anders 1995. *Den store misforståelsen: «Kulturarv» og nasjonal egenart i norgesreklame og politisk kultur: en advarsel.* Tiden. Oslo.

Johansen, Arne B. 1974. *Forholdet mellom teori og data i arkeologi og andre erfaringsvitenskaper.* Arkeologiske skrifter, nr. 1. Universitetet i Bergen.

Johansen, Arne B. 1979. *Nordisk dyrestil – bakgrunn og opphav.* AMS-skrifter 3. Arkeologisk museum i Stavanger.

Johansen, Birgitta 1997. *Ormalur. Aspekter av tillvaro och landskap.* Stockholm studies in archaeology 14. Stockholm.

Johansen, Olav S. 1982. Viking Age farms: Estimating the number and population size. *Norwegian archaeological review,* vol. 15: 45–69.

Johansen, Øystein 1982. Nordiske lån i før-kristen samisk religion? *Viking* XLVI: 124–137.

Jóhannesson, Jón 1969. *Islands historie i mellomalderen.* Universitetsforlaget.

Johannesson, Kurt 1978. *Saxo Grammaticus. Komposition och värdsbild i Gesta Danorum.* Almqvist & Wiksell International. Stockholm.

Johns, Catherine 1982. *Sex or symbol? Erotic images of Greece and Rome.* British Museum Press. London.

Jones, Gwyn 1960. Introduction. S. 1–30 i Gwyn Jones' oversettelse til engelsk av *Egil's saga.* Syracuse University Press. New York.

Jordanes, se Charles Mierow

Karlsson, Lennart 1983. *Nordisk form: om djurornamentik.* Statens Historiska Museum, studies 3. Stockholm.

Keller, Christian 1993. Visuelle landskapsanalyser i arkeologien. *Universitetets oldsaksamlings årbok 1991/1992*: 59–68.

Kennedy, Hubert 1988. *Ulrichs: The life and works of Karl Heinrich Ulrichs. Pioneer of the modern gay movement.* Alyson. Boston.

Keuls, Eva C. 1993. *The reign of the phallus: sexual politics in ancient Athens.* University of California Press. Berkeley.

Kiernan, Kevin S. [1981] 1996. *Beowulf and the Beowulf manuscript.* University of Michigan Press. Ann Arbor.

Kiil, Vilhelm 1960. Hlidskjalf og seidhjallr. *Arkiv för nordisk filologi,* bind 75: 84–112. Lund; København.

Kinsey, Alfred C. 1948. *Sexual behavior in the human male.* W.B. Saunders. Philadelphia.

Kinsey, Alfred C. 1953. *Sexual behavior in the human female.* W.B. Saunders. Philadelphia.

Kirk, G.S. 1970. *Myth. Its meaning and functions in ancient and other cultures.* Cambridge University Press/University of California Press. Cambridge/Berkeley; Los Angeles.

Kirk, G.S. 1984. On defining myths. S. 53–61 i Alan Dundes (red.) *Sacred narrative. Readings in the theory of myth.* University of California Press. Berkeley; Los Angeles.

Kluckhohn, Clyde 1942. Myths and rituals. A general theory. *Harvard theological review* 35: 42–79.
Knirk, James 1997. Runeinnskrifter som kilde til historiske hendelser i vikingtiden. S. 86–96 i Jørgen Haavardsholm (red.) *Nytt lys på middelalderen.* Sypress forlag. Oslo.
Kock, Axel 1896. Die Göttin Nerthus und der Gott Njordr. *Zeitschrift für deutsche Philologie* 28.
Koht, Halvdan 1950. *Den eldste Noregs-historia. Historia Norvegiae* oversatt fra latin av Halvdan Koht. Det Norske Samlaget. Oslo.
Koht, Halvdan 1966 [1921]. Sagaenes opfatning av vår gamle historie. S. 33–44 i Andreas Holmsen (red.) *Norsk middelalder. Utvalgte avhandlinger for historiestudiet.* Universitetsforlaget. Oslo.
Kolstad, Roger 1993. *Sjamanistiske trekk i nordisk førkristen religion?* Upubl. hovedoppgave. Universitetet i Oslo.
Krafft-Ebing, R. von 1893. *Psychopathia Sexualis. Mit besonderer Berücksichtigung der conträren Sexualempfindung: Eine klinisch-forensische Studie für Ärzte und Juristen.* Enke. Stuttgart.
Krag, Claus 1991. *Ynglingatal og Ynglingesaga. En studie i historiske kilder.* Universitetsforlaget. Oslo.
Krag, Claus 1995. *Vikingtid og rikssamling. Aschehougs Norgeshistorie,* bind 2. Aschehoug. Oslo.
Krag, Claus 1998. Harald Hardrådes ungdomsår og kongesagaene. Forholdet mellom sagaprosa, skaldekvad og muntlig tradisjon. *Collegium medievale* vol. 11: 9–31.
Kressing, F. 1997. Candidates for a theory of shamanism. A systematic survey of recent research results from Eurasia and Native America. *Shaman* vol. 5, no. 2: 115–141.
Krippner, Stanley 2000. The epistemology and technologies of shamanic states of consciousness. *Journal of consciousness studies,* no. 11–12: 93–118.
Kristoffersen, Kari K. 1991. *Transition rites in Western Norway during the early Iron Age – a study of mortuary treatment and behaviour.* Upublisert hovedoppgave i arkeologi. Universitetet i Bergen.
Kristoffersen, Siv 1995. Transformation in Migration Period animal art. *Norwegian archaeological review,* vol. 28, no. 1: 1–17.
Kristoffersen, Siv 1999. Swords and brooches. Constructing social identity. S. 87–96 i Martin Rundkvist (red.) *Grave matters,* BAR International Series 781. Oxford.
Kristoffersen, Siv 2000. Expressive objects. S. 265–274 i Deborah Olausson og Helle Vankilde (red.) *Form, function & context. Material culture studies in Scandinavian archaeology.* Acta Archaeologica Lundensia, Series, no. 31. Lund.

Kuhn, Thomas S. 1970. *The structure of scientific revolutions.* 2. utg. The University of Chicago Press. Chicago.
Kulick, Don 1996. Queer theory: Vad är det och vad är det bra för? Lambda Nordica nr. 3–4: 5–22.
Lagercrantz, Olof 1964. *Från helvetet till paradiset. En bok om Dante och hans komedi.* Wahlström & Widstrand. Stockholm.
Lagercrantz, Olof 1982. *Min första krets.* Wahlström & Widstrand. Stockholm.
Landnåmsboken. Beretningen om Landnåmet på Island ca. 870–930 (utg. 1997). Oversatt av Liv Kjørsvik Schei. Thorleif Dahls kulturbibliotek. Aschehoug.
Lang, Sabine 1999. Lesbians, men-women and two-spirits: homosexuality and gender in Native American cultures. S. 91–116 i Evelyn Blackwood og Saskia E. Wieringa (red.) *Female desires. Same-sex relations and transgender practices across cultures.* Columbia University Press. New York.
Larsen, Uffe H. 1989. *Vikingernes religion og livsanskuelse.* Akademisk Forlag. Odense.
Latour, Bruno 1997. *Science in action. How to follow scientists and engineers through society.* Harvard University Press. Cambridge, Massachusetts.
Lauretis, Teresa de 1991. Queer theory: lesbian and gay sexualities. An introduction. *Differences. A journal of feminist cultural studies,* vol. 3, no. 2: III–XVIII.
Lauretis, Teresa de 1994. *The practice of love: lesbian sexuality and perverse desire.* Indiana University Press. Bloomington.
Lehman, Edvard 1919. Tvekønnede frugtbarhedsguder i Norden. *Maal og minne*: 1–4.
Lévinas, Emmanuel 1996. *Den annens humanisme.* Thorleif Dahls kulturbibliotek. Aschehoug. Oslo.
Lewis, Ioan M. 1975. *Ecstatic religion: an anthropological study of spirit possession and shamanism.* Penguin Books. Harmondsworth.
Lewis, Ioan M. 1999. *Arguments with ethnography. Comparative approaches to history, politics & religion.* The Athlone Press. London; New Brunswick NJ.
Lincoln, Bruce 1981. *Emerging from the chrysalis. Studies in rituals of women's initiation.* Harvard University Press. Cambridge, Massachusetts.
Lindeberg, Marta 1997. Gold, gods and women. *Current Swedish archaeology* vol. 5: 99–110.
Lindquist, Ivar 1940. *Religiösa runtexter II. Sparlösastenen.* Gleerup. Lund.
Ljungberg, Helge 1938. *Den nordiska religionen och kristendomen. Studier över det nordiska religionsskiftet under vikingatiden.* Hugo Gebers Förlag. Stockholm.
Ljungberg, Helge 1947. *Trúa,* en ordhistorisk undersökning till den nordiska religionshistorien. *Arkiv för nordisk filologi* 62:151–171.

Lowenthal, David 1985. *The past is a foreign country.* Cambridge University Press. Cambridge.
Lunden, Kåre 1972. *Økonomi og samfunn.* Universitetsforlaget. Oslo.
Lunden, Kåre 1995. Aschehougs Norgeshistorie, band 2. Bokomtale. *Collegium medievale* nr. 2: 181–191. Oslo.
Løftingsmo, Arnt 1990. *Edda i aust. Gudediktinga i lys av Kvitsjøhandelen og det eurasiske verdsbildet.* Solum Forlag. Oslo.
Mackeprang, Mogens B. 1952. *De nordiske guldbrakteater.* Jysk arkæologisk selskabs skrifter, bind II. Aarhus Universitetsforlag. Århus.
Magerøy, Hallvard 1998. Innleiing i Snorre Sturlason *Den yngre Edda.* Oversatt av Erik Eggen. Det Norske Samlaget. Oslo.
Magnus, Bente 1988. Eggjasteinen – et dokument om sjamanisme i jernalderen? S. 342–356 i *Festskrift til Anders Hagen,* Arkeologiske skrifter nr. 4. Historisk museum, Universitetet i Bergen.
Magnus, Bente 1992. A matter of literacy or magic? S. 133–143 i Eldrid Straume og Ellen Skar (red.) *Peregrinato Gothica III.* Universitetets oldsaksamlings skrifter nr. 14. Oslo.
Magnus Lagabøters landslov av 1274 (1979) oversatt av Absalon Taranger i 1915. Universitetsforlaget.
Malmer, Mats P. 1963. *Metodproblem inom järnålderens konsthistoria.* Acta archaeologica Lundensia. Series 8, no 3. Gleerup. Lund.
Marstrander, Sverre 1986. *De skjulte skipene. Tuneskipet, Gokstadskipet og Osebergskipet.* Gyldendal. Oslo.
Martin, John S. 1972. *Ragnarok. An investigation into Old Norse concepts of the fate of the gods.* Melbourne monographs in Germanic studies vol. 3. Van Gorcum & Comp. Assen (Nederland).
Mathews, Freya 1994. *The ecological self.* Routledge. London.
Meulengracht Sørensen, Preben 1980. *Norrønt nid.* Odense Universitetsforlag. Odense.
Meulengracht Sørensen, Preben 1983. *The unmanly man. Concepts of sexual defamation in early Northern society.* Odense University Press. (Engelsk, revidert utgave av *Norrønt nid.)*
Meulengracht Sørensen, Preben 1989. Den norrøne litteratur og virkeligheden. *Collegium medievale* vol. 2: 135–146.
Meulengracht Sørensen, Preben 1992. Some methodological considerations in connection with the study of the sagas. S. 27–41 i Gísli Pálsson (red.) *From sagas to society. Comparative approaches to early Iceland.* Hisarlik Press. Enfield Lock.
Meulengracht Sørensen, Preben [1977] 1993. *Saga and society. An introduction to Old Norse Literature.* Odense University Press. Odense.
Meulengracht Sørensen, Preben 1995. *Fortælling og ære. Studier i islændingesagaene.* Universitetsforlaget. Oslo.

Mierow, Charles Christopher [1915] 1960. *The Gotic history of Jordanes.* Speculum Historiale. Cambridge.
Millett, Kate 1970. *Sexual politics.* Doubleday. New York.
Montelius, Oscar 1872. *Sveriges forntid.* Stockholm
Morris, Desmond 1967. *The naked ape. A zoologist's study of the human animal.* Jonathan Cape. London.
Moseng, Bera og Annick Prieur 2000. «Sorry, we don't speak Queer». En kritisk kommentar til queer teori. *(Skeive perspektiver på kjønn) Kvinneforskning* nr. 3–4: 140–155.
Motz, Lotte 1996. *The king, the champion and the sorcerer. A study in Germanic myth.* Studia medievalia septentrionalia 1. Verlag Fassbaender. Wien.
Mulk, Inga-xMaria 1994. *Sirkas – ett samiskt fångstsamhälle i förändring Kr. f. –1600 e.Kr.* Studia archaeologica Universitatis Umensis 6. Umeå Universitet.
Munch, Gerd S., Olav S. Johansen og Ingegerd Larssen 1987. Borg in Lofoten. A chieftain's farm in arctic Norway. *Universitetets oldsaksamlings skrifter. Ny rekke, nr. 9*: 149–170. Oslo.
Munch, Peter Andreas 1996 [1854]. *Norrøne gude- og heltesagn.* Revidert utgave ved Jørgen Haavardsholm. Universitetsforlaget. Oslo.
Mundal, Else 1977. *Sagadebatt.* Universitetsforlaget. Oslo.
Mundal, Else 1996. The perception of the Saamis and their religion in Old Norse sources. S. 97–116 i Juha Pentikäinen (red.) 1996. *Shamanism and northern ecology.* Mouton de Gruyter. Berlin; New York.
Mundal, Else 1997. Sjelsførestellingane i den heidne norrøne kulturen. *Kropp og sjel i middelalderen, Onsdagskvelder i Bryggens Museum* XI: 7–30. Bergen.
Murray, Stephen O. 1984. *Social theory, homosexual realities.* San Francisco.
Murray, Stephen O. 2000. *Homosexualities.* The University of Chicago Press. Chicago; London.
Myhre, Bjørn 1993. The beginning of the Viking Age: some current archaeological problems. S. 182–216 i Anthony Faulkes og Richard Perkins (red.) *Viking reevaluations: Viking Society centenary symposium.* London.
Myhre, Bjørn 1998. The archaeology of the early Viking Age in Norway. S. 3–36 i Howard B. Clarke, Máire Ní Mhaonaigh og Raghnall Ó Floinn (red.) *Ireland and Scandinavia in the early Viking Age.* Four Courts Press. Dublin.
Myhre, Lise N. 1994. *Arkeologi og politikk. En arkeo-politisk analyse av faghistoria i tida 1900–1960.* Varia 26. Universitetets oldsaksamling. Oslo.

Myhre, Lise N. 2001. Arkeologi och nazism – en ockupation av ämnet. S. 60–90 i Catharina Raudvere, Anders Andrén og Kristina Jennbert (red.) *Myter om det nordiska. Mellan romantik och politik.* Nordic Academic Press. Lund.

Myrhaug, May-Lisbeth 1997. *I modergudinnens fotspor: samisk religion med vekt på kvinnelige kultutøvere og gudinnekult.* Pax Forlag. Oslo.

Myrstad, Ragnhild 1996. *Bjørnegraver i Nord-Norge.* Upublisert hovedfagsoppgave i arkeologi. Universitetet i Tromsø.

Nansen, Fridtjof [1890] 1988. *På ski over Grønland. Eskimoliv.* Aschehoug. Oslo.

Narmo, Lars E. 1996. «Kokekameratene på Leikvin». Kult og kokegroper. *Viking* LIX: 79–100.

Nedkvitne, Arnved 1997. *Møtet med døden i norrøn middelalder. En mentalitetshistorisk studie.* Cappelen Akademisk Forlag. Oslo.

Nicholson, Shirley (red.) 1987. *Shamanism. An expanded view of reality.* The Theosophical Publishing House. Wheaton, Ill. USA.

Nielsen, Karen H. 1991. Centrum og periferi i 6.-8. årh. Territoriale studier af dyrestil og kvindesmykker i yngre germansk jernalder i Syd- og Østskandinavien. S. 127–154 i Peder Mortensen og Birgit M. Rasmussen (red.) *Fra stamme til stat i Danmark 2. Høvdingesamfund og kongemakt.* Jysk arkæologisk selskabs skrifter XXII:2. Århus.

Nielsen, Niels A. 1969. *Runerne på Rökstenen.* Odense University Press. Odense.

Njåls saga (utg. 1986). Fredrik Paasches oversettelse. Thorleif Dahls Kulturbibliotek. Aschehoug. Oslo

N.N. 1902. Spuren von Konträrsexualität bei den alten Skandinaviern (Mitteilungen eines norwegischen Gelehrten). *Jahrbuch für sexuelle Zwischenstufen unter besonderer Berücksichtigung der Homosexualität*: 244–263. Leipzig.

Noll, Richard 1987. The presence of spirits in magic and madness. S. 47–61 i Shirley Nicholson (red.) *Shamanism. An expanded view of reality.* The Theosophical Publishing House. Wheaton, Ill. USA.

Nordeide, Sæbjørg W. 1997. Historisk arkeologi: Mellom mennesker, metode og materialer. *META* nr. 1: 46–61.

Nordeide, Sæbjørg W. 1998. Tekstens tyranni og brysomme konfrontasjoner. Svar til Berglund i META 1998/2. *META* nr. 3: 42–47.

Noreen, Erik 1922. *Studier i fornvästnordisk diktning.* Uppsala universitets årsskrift:1921/4.

Norr, Svante 1998. *To rede and to rown: expressions of early Scandinavian kingship in written sources.* Occasional papers in archaeology 17. Uppsala Universitet.

Nussbaum, Martha C. 1985. Affections of the Greeks. *New York Times Book Review* (10. November): 13–14.

Nussbaum, Martha C. 1999a. *Sex and social justice.* Oxford University Press. New York.

Nussbaum, Martha C. 1999b. The professor of parody – the hip defeatism of Judith Butler. *The New Republic,* February 22: 37–45.

Näsman, Ulf 1988. Analogislutning i nordisk jernalderarkæologi. S. 123 – 140 i Peder Mortensen og Birgit M. Rasmussen (red.) *Fra stamme til stat i Danmark. Jernalderens stammesamfund.* Jysk arkæologisk selskabs skrifter 22/1. Højbjerg; Århus.

Näsman, Ulf 1991. Nogle bemærkninger om det nordiske symposium «Samfundsorganisation og Regional variation» på Sandbjerg Slot den 11. –15. april 1989. S. 321–328 i Charlotte Fabech og Jytte Ringtved (red.) *Samfundsorganisasjon og regional variation. Norden i romersk jernalder og folkevandringstid.* Jysk arkeæologisk selskabs skrifter XXVII. Aarhus Universitetsforlag.

Näsström, Britt-Mari. 1995. *Freyja – the great goddess of the north.* Lund Studies in history of religions, vol. 5. Lund.

Näsström, Britt-Mari 1997. Stucken, hängd och dränkt. Rituella mönster i norrön litteratur och i Adam av Bremens notiser om Uppsalakulten. S. 75–99 Anders Hultgård (red.) *Uppsala och Adam av Bremen.* Religionshistoriska forskningsrapporter från Uppsala 11. Nya Doxa. Nora.

Näsström, Britt-Mari 2001. *Blot. Tro og offer i det førkristne Norden.* Pax Forlag. Oslo.

Odner, Knut 1973. *Økonomiske strukturer på Vestlandet i eldre jernalder.* Historisk Museum, Universitetet i Bergen.

Odner, Knut 1974. Economic structures in Western Norway in the early Iron Age. *Norwegian archaeological review* vol. 7: 104–112.

Odner, Knut 1983. *Finner og terfinner. Etniske prosesser i det nordlige Fenno-Skandinavia.* Oslo occasional papers in social anthropology, no. 9. Institutt for sosialantropologi, UiO. Oslo.

Odner, Knut 1999. «De sakrale hvide stene». Hovedveier, biveier og motsatte kjøreretninger til symboler. S. 429–438 i Ingrid Fuglestvedt, Terje Gansum og Arnfrid Opedal (red.) *Et hus med mange rom. Vennebok til Bjørn Myhre på 60-årsdagen.* Ams-rapport 11a og b. Stavanger.

Ohlmarks, Åke 1939a. *Studien zum Problem des Shamanismus.* Lund.

Ohlmarks, Åke 1939b. Arktischer Shamanismus und altnordischer Seidhr. *Archiv für Religionswissenschaft,* XXXVI, 1:171–180. Leipzig.

Olaus, Magnus [1555] 1982. *Historia om de nordiska folken.* Gidlunds Förlag. Stockholm.

Olrik, Axel 1911. *Danske studier.* København.

Olsen, Bjørnar 1985. Comments on Saamis, Finns and Scandinavians in history and prehistory. *Norwegian archaeological review,* vol. 18: 13–18.
Olsen, Bjørnar 1986. Norwegian archaeology and the people without (pre-)history: Or how to create a myth of a uniform past. *Archaeological Review from Cambridge* vol. 5, no. 1: 25–41.
Olsen, Bjørnar 1987. Stability and change in Saami Band Structure in the Varanger Area of Arctic Norway, AD 1300–1700. *Norwegian archaeological review,* vol. 20, no. 2: 65–80.
Olsen, Bjørnar 1994. *Bosetning og samfunn i Finnmarks forhistorie.* Universitetsforlaget. Oslo.
Olsen, Bjørnar 1997. *Fra ting til tekst. Teoretiske perspektiv i arkeologisk forskning.* Universitetsforlaget. Oslo.
Olsen, Bjørnar 2000a. Nye tider, nye skikker. Om å leve sammen som samer og nordmenn for 1000 år siden. *Ottar* nr. 1: 34–41.
Olsen, Bjørnar 2000b. Belligerent chieftains and oppressed hunters? Changing conceptions of inter-ethnic relationships in Northern Norway during the Iron Age and early Medieval period. S. 28–42 i Martin Appelt, Joel Berglund og Hans Christian Gulløv (red.) *Identities and cultural contacts in the Arctic.* The Danish National Museum & Danish Polar Center. Copenhagen.
Olsen, Magnus 1905. *Det gamle norske Ønavn Njardarlog.* Christiania Videnskabs-selskabs Forhandlinger for 1905 no. 5. Christiania.
Olsen, Magnus 1909. Fra gammelnorsk myte og kultus. *Maal og Minne*: 17–36.
Olsen, Magnus 1915. *Hedenske kultminder i norske stedsnavne.* Videnskapsselskapets Skrifter II. Hist.-Filos. Klasse 1914. No 4. Kristiania.
Olsen, Magnus 1922. Minner i norske stedsnavn om guder og gudedyrkelse. I 1922-utgaven av P.A. Munch [1840] *Norrøne gude- og heltesagn.* Kristiania.
Olsen, Magnus 1926. *Ættegård og helligdom. Norske stedsnavn sosialt og religionshistorisk belyst.* Aschehoug. Oslo.
Oma, Kristin 2000. *Hesten i nordisk jernalder. Ei kontekstuell analyse av den symbolske sfære kontra den materielle røynda.* Upublisert hovedoppgave i nordisk arkeologi. Universitetet i Oslo.
Opedal, Arnfrid 1998. *De glemte skipsgravene. Makt og myter på Avaldsnes 680–970.* AmS-småtrykk 47. Stavanger.
Ortner, Sherry 1974. Is female to male as nature is to culture? S. 67–87 i Michelle Z. Rosaldo og Louise Lamphere (red.) *Women, culture and society.* Stanford University Press. Stanford.
Ottars beretning, oversatt av Arthur O. Sandved i Ottar 1995, nr. 5: 3–4.
Paglia, Camille 1990. *Sexual personae: Art and decadence from Nefertiti to Emily Dickinson.* Yale University Press. New Haven, Connecticut.

Pálsson, Gísli (red.) 1992. *From sagas to society. Comparative approaches to early Iceland.* Hisarlik Press. Enfield Lock.
Pedersen, Ellen A. 1990. Rydningsrøysfelt og gravminner – spor av eldre bosetningsstruktur på Østlandet. *Viking* LIII: 50–66.
Pentikäinen, Juha 1984. The Sami shaman – a mediator between the three worlds of the universe. I Mihály Hoppál (red.) *Shamanism in Eurasia.* Herodot. Göttingen.
Pentikäinen, Juha 1996a. Introduction. S. 1–29 i Juha Pentikäinen (red.) *Shamanism and northern ecology.* Mouton de Gruyter. Berlin; New York.
Pentikäinen, Juha (red.) 1996b. *Shamanism and northern ecology.* Mouton de Gruyter. Berlin; New York.
Pentikäinen, Juha 1997. Shamanism and animism: the values of nature in the mind of northern peoples. S. 229–253 i Takako Yamada og Takashi Irimoto (red.). *Circumpolar animism and shamanism.* Hokkaido University Press. Sapporo.
Petersen, Theodor 1906. Nogle Bemerkninger om de saakaldte «Hellige Hvide Stene». *Det Kgl. Norske Videnskabers Selskabs Skrifter* 1905, no 8: 3–25.
Petersen, Theodor 1923. *Meldalsfundene.* Norske oldfunn IV. Kristiania.
Petersen, Theodor 1924. Zwei Neugefundene Kultobjecte aus der Älteren Eisenzeit. S. 484–499 i *Festschrift. Eugen Mogk zum 70. Geburtstag 19. juli 1924.* Max Niemeyer. Halle an der Sale.
Petersson, Conny L.A. 1991. *Rökstenen. Varins besvärjelse.* Noteria Förlag. Borensberg.
Phelan, Shane (red.) 1997. *Playing with fire: queer politics, queer theories.* Routledge. London.
Phillpotts, Bertha S. 1920. *The Elder Edda and ancient Scandinavian drama.* Cambridge University Press. Cambridge.
Pipping, Rolf 1928. Oden i galgen. *Studier i nordisk filologi,* bind 18. Helsingfors.
Plummer, Kenneth 1998. Afterword. The past, present, and futures of the sociology of same-sex relations. S. 605–614 i Peter M. Nardi og Beth E. Schneider (red.) *Social perspectives in lesbian and gay studies. A reader.* Routledge. London; New York.
Polanyi, Karl 1959. The economy as instituted process. S. 243–270 i Karl Polanyi, Conrad M. Arensberg og Harry W. Pearson (red.) *Trade and markets in the early empires.* Free Press. New York.
Pollan, Brita 1993. *Samiske sjamaner. Religion og helbredelse.* Gyldendal. Oslo.
Popper, Karl 1963. *Conjectures and refutations: The growth of scientific knowledge.* Routledge & Kegan Paul. London.

Poveda, José M. (red.) 1997. *Chamanismo. El arte natural de curar.* Ediciones Temas de hoy. Madrid.

Price, Neil 2000. Drum-time and Viking Age: Sámi-Norse identities in early medieval Scandinavia. S. 12–27 i Martin Appelt, Joel Berglund og Hans Christian Gulløv (red.) *Identities and cultural contacts in the Arctic.* The Danish National Museum & Danish Polar Center. Copenhagen.

Prieur, Annick 1994. *Iscenesettelser av kjønn. Transvestitter og macho-menn i Mexico by.* Pax Forlag. Oslo.

Rappaport, Roy A. 1968. *Pigs for the ancestors. Ritual in the ecology of a New Guinea people.* Yale University Press. New Haven.

Redfield, James 1985. Herodotus the tourist. *Classical philology* 80: 97–118.

Richards, Jeffery 1991. *Sex, dissidence and damnation. Minority groups in the Middle Ages.* Routledge. London; New York.

Rindal, Magnus 1997. Krigar, handelsmann, nybyggjar – norske vikingar dreg vestover. S. 67–73 i Jørgen Haavardsholm (red.) *Nytt lys på middelalderen.* Sypress forlag. Oslo.

Ross, Margaret Clunies 1994. *Prolonged echoes. Old Norse myths in medieval Northern society, vol. 1: The myths.* Odense University Press. Odense (finnes også i svensk oversettelse fra 1998: *Hedniska ekon. Myt och samhälle i fornnordisk litteratur.* Anthropos. Gråbo).

Ross, Margaret Clunies 1998. *Prolonged echoes. Old Norse myths in medieval Northern society, vol. 2: The reception of Norse myths in medieval Iceland.* Odense University Press. Odense.

Rubin, Gayle 1975. 'The traffic in women': notes on the 'political economy of sex'. I Rayna R. Reiter (red.) *Toward an anthropology of women.* Monthly Review Press. New York.

Rydving, Håkan 1995a. *The end of drum-time. Religious change among the Lule Saami, 1670s–1740s.* Acta Universitatis Upsaliensis, Historia Religionum 12. Uppsala.

Rydving, Håkan 1995b. *Samisk religionshistoria. Några källkritiska problem.* Religionshistoriska forskningsrapporter från Uppsala 4. Uppsala.

Rydving, Håkan 1997. Den svårfångade myten – och religionshistorien. S. 11–20 i Olof Sundqvist og Anna L. Svalastog (red.) *Myter och mytteorier. Religionshistoriska diskussioner och teoretiska ansatser.* Religionshistoriska forskningsrapporter från Uppsala 10. Uppsala.

Røthe, Gunnhild 1994. *Osebergfunnet. En religionshistorisk tolkning.* Upublisert hovedfagsoppgave i religionshistorie. Universitetet i Oslo.

Sagaen om laksdølene, sagaen om, utg. 1953, oversatt av Didrik Arup Seip. S. 11–168 i Hallvard Lie (red.) *Islandske ættesagaer, b. 3.* Aschehoug. Oslo.

Salvesen, Astrid 1969. Innledning. S. 9–14 i *Norges historie* oversatt av Astrid Salvesen. Thorleif Dahls Kulturbibliotek. Aschehoug. Oslo.

Salvesen, Helge 1980. Tendenser i den historiske sameforskning – med særlig vekt på politikk og forskning. *Scandia,* vol. 46: 21–52.

Sandnes, Jørn 1973. Om samenes utbredelse mot sør i eldre tid. *Historisk tidsskrift* 52: 113–137.

Sandnes, Jørn 1994. Bokmelding av Claus Krags *Ynglingatal og Ynglingasaga. En studie i historiske kilder. Historisk tidsskrift* nr. 2: 229–231.

Sawyer, Birgit 1993. Samhällsbeskrivningen i Heimskringla. *Historisk tidsskrift* nr. 2: 223–237.

Sawyer, Peter 1962. *The age of the Vikings.* Edward Arnold. London.

Saxo Grammaticus 1994. *Danmarks Krønike.* Oversatt av Fr. Winkel Horn. Forlaget Sesam. Viborg.

Schanche, Audhild 1986. *Nordnorsk jernalderarkeologi. Et sosialgeografisk perspektiv.* Upublisert magistergradsavhandling i arkeologi. Universitetet i Tromsø.

Schanche, Audhild 1989. Jernalderens bosetningsmønster i et fleretnisk perspektiv. S. 171–183 I Reidar Bertelsen, Per K. Reymert og Astrid Utne (red.). *Framskritt for fortida i nord. I Povl Simonsens fotefar.* Tromsø Museums skrifter XXII. Tromsø.

Schanche, Audhild 2000. *Graver i ur og berg. Samisk gravskikk og religion fra forhistorisk til nyere tid.* Davvi Girji OS. Karasjok.

Schanche, Audhild og Bjørnar Olsen 1983. Var de alle nordmenn? En etnopolitisk kritikk av norsk arkeologi. *Kontaktstensil* 22/23: 115–146.

Schechner, Richard 1977. *Essays on performance theory, 1970–1976.* Drama Book Specialists (Publishers). New York.

Schechner, Richard 1985. *Between theater & anthropology.* University of Pennsylvania Press. Philadelphia.

Schia, Erik 1991. *Oslo innerst i Viken: Liv og virke i middelalderbyen.* Aschehoug. Oslo.

Schiffer, Michael B. 1987. *Formation processes of the archaeological record.* University of New Mexico Press. Albuquerque.

Schjødt, Jens P. 1989a. Den komparative religionshistories muligheder som hjælpedisciplin for arkæologien. S. 21–29 i Lars Larsson og Bozena Wyszomirska (red.) *Arkeologi og religion.* Universiety of Lund, Institute of Archaeology report series no. 34. Lund.

Schjødt, Jens P. 1989b. Nogle overvejelser over begrebet «Religionsskifte» med henblik på en problematisering af termens brug i forbindelse med overgangen til kristendommen i Norden. S. 187 -201 i Anders Andrén (red.) 1989. *Medeltidens födelse.* Gyllenstiernska Krapperupsstiftelsen. Lund.

Schjødt, Jens P. 1993. The relation between the two phenomenological categories initiation and sacrifice as exemplified by the Norse myth of

Odinn on the three. S. 261–273 i Tore Ahlbäck (red.) *The problem of ritual.* Almqvist & Wiksell International. Stockholm.
Schjødt, Jens P. 1998. Arkæologi og religiøse forandringer – eksemplificeret ved Colin Renfrews vurdering av Georges Dumézils komparative mytologi. S. 66–77 i Lisbeth B. Christensen og Stine B. Sveen (red.) *Religion og materiel kultur.* Aarhus Universitetsforlag. Århus.
Schreiner, Johan 1926. Innledning. S. I–V i *Fagrskinna.* Fabritius & Sønners Forlag. Oslo.
Schuyler, Robert L. (red.) 1978. *Historical archaeology. A guide to substantive theoretical contributions.* Baywood Publishing. Farmingdale, N.Y.
Schøning, Gerhard 1910 [1773]. *Reise giennem en Deel af Norge*, første bind. Trondheim.
Scott, George R. [1930] 1996. *Phallic worship. A history of sex and sexual rites.*
Senate. Twickenham, UK.
Seaver, Kirsten A. 2001. Geografi og forkjærlighet: Søkelys på Per Lilliestrom. Kronikk i *Aftenposten* 26.2.2001.
Sedgwick, Eve Kosofsky 1990. *Epistemology of the closet.* Harvester Wheatsheaf. New York.
Segal, Lynne (red.) 1997. *New sexual agendas.* New York University Press. New York.
Segal, Robert A. 1999. *Theorizing about myth.* University of Massachusetts Press. Amherst.
Seidman, Steven (red.) 1996. *Queer theory/sociology.* Blackwell. Oxford.
Sellevold, Berit J., Ulla L. Hansen og Jørgen B. Jørgensen 1984. *Iron Age man in Denmark.* Nordiske fortidsminder. Serie B:8. København.
Shetelig, Haakon 1930. *Det norske folks liv og historie. Fra oldtiden til omkring 1000 e.Kr.* Aschehoug. Oslo.
Shumkin, Vladimir 1996. The wizards of Lapland and Saami shamanism. S. 125–133 i Juha Pentikäinen (red.) 1996. *Shamanism and northern ecology.* Mouton de Gruyter. Berlin; New York.
Sigurdson, Gísli 2001. «Eín sat hún úti …» Søger Odin viden hos volven i Voluspå – eller fik hun sin viden hos Odin? *Tradisjon. Tidsskrift for folkeminnevitenskap* nr. 1: 3–13.
Skaftnesmo, Trond 2000. *Frihetens biologi. Bidrag til en livsvitenskap.* Antropos Forlag. Oslo.
Skjoldungernes saga: *Kong Skjold og hans slægt, Rolf Kraka, Harald Hildetand, Ragnar Lodbrog*, utgave 1984, oversatt ved Karsten Friis-Jensen og Claus Lund. Gad. København.
Skjølsvold, Arne 1963. «Hellige hvite steiner» fra Rogaland. *Frá haug ok heidni* 1: 203–212. Stavanger.

Skre, Dagfinn 1998. *Herredømmet. Bosetning og besittelse på Romerike 200–1350 e.Kr.* Acta humaniora. Det historisk-filosofiske fakultet, Universitetet i Oslo/Universitetsforlaget. Oslo.
Slagstad, Rune 1980. *Positivisme og vitenskapsteori: Et essay om den norske positivismestriden.* Universitetsforlaget. Oslo.
Snorre Sturlasson 1950. Edda: Gylfaginning og prosafortellingene av Skaldskaparmal. Anne Holtsmark og Jón Helgason. Dreyer. Oslo.
Snorre Sturlasson 1979. *Snorres kongesagaer (Heimskringla)* oversatt av Anne Holtsmark og Didrik Arup Seip. Gyldendal. Oslo.
Snorre Sturlasson 1998. *Den yngre Edda.* Oversatt av Erik Eggen. Det Norske Samlaget. Oslo.
Solberg, Bergljot 1999. «Holy white stones». Remains of fertility cult in Norway. S. 99–106 i Uta von Freeden, Ursula Koch og Alfred Wieczorek (red.) *Völker an Nord- und Ostsee und die Franken. Aktens des 48. Sachsensymposiums in Mannheim vom 7. bis 11. September 1997.* Dr. Rudolf Habelt GmbH. Bonn.
Solberg, Bergljot 2000. *Jernalderen i Norge. Ca. 500 f. Kr. –1030 e.Kr.* Cappelen Akademisk Forlag. Oslo.
Solli, Brit 1989. *Dyrebein. Problemer og muligheter omkring et arkeologisk kildemateriale.* Varia 18. Universitetets oldsaksamling. Oslo.
Solli, Brit 1990. Gamle ting og nye tegn i arkeologiske studier av dekor og stil. *Universitetets oldsaksamlings årbok* 1989/1990: 7–17.
Solli, Brit 1992. Idehistoriske retninger innenfor arkeologi 1970-1990. Fra test via tegn til tekst. *Fornvännen* 87: 99–107.
Solli, Brit 1995. Fra hedendom til kristendom. Religionsskiftet i Norge i arkeologisk belysning. *Viking* LVIII: 23–48.
Solli, Brit 1996a. *Narratives of Veøy. An investigation into the poetics and scientifics of archaeology.* Universitetets oldsaksamlings skrifter nr. 19. Oslo.
Solli, Brit 1996b. Narratives of Veøy. On the poetics and scientifics of archaeology. S. 209–227 i Paul Graves-Brown, Siân Jones og Clive Gamble (red.) *Cultural identity and archaeology. The construction of European communities.* Routledge. London.
Solli, Brit 1996c. Fortiden er et annet sted. Om arkeologi og kulturminnevern, røtter og føtter. *Norsk antropologisk tidsskrift* 2: 79–90.
Solli, Brit 1996d. Narratives of encountering religions. On the Christianization of the Norse around AD 900–1000. *Norwegian archaeological review* vol. 29, no. 2: 89–114.
Solli, Brit 1997a. Ting og tid, fortellinger og identitet. S. 163–179 i Brita Brenna og Karen M. Fjeldstad (red.) *Kollektive identiteter, ting og betydninger.* TMV skriftserie nr. 24. Senter for teknologi og menneskelige verdier. Oslo.

Solli, Brit 1997b. Bergkunst - kulturminner i krise. *Universitetets oldsaksamlings årbok* 1995/1996: 65–84. Universitetet i Oslo.
Solli, Brit 1997c. Forankring fryder? *Ottar* nr. 3: 15–20.
Solli, Brit 1998. Odin the *queer?* Om det skeive i norrøn mytologi. *Universitetets oldsaksamlings årbok* 1997/1998: 7–42.
Solli, Brit 1999a. Odin the *queer*? On *ergi* and shamanism in Norse mythology. S. 341–349 i Anders Gustafsson og Håkan Karlsson (red.) *Glyfer och arkeologiska rum – en vänbok till Jarl Nordbladh.* Gotarc Series A, vol. 3. University of Gothenburg.
Solli, Brit 1999b. *Queer theory* og gamle guder. Skeive perspektiv på norrøn mytologi. S. 241–264 i Turid Markussen og Ann T. Lotherington (red.) *Kritisk kunnskapspraksis: Bidrag til feministisk vitenskapsteori.* Spartacus. Oslo.
Solli, Brit 1999c. Arkeologiens begreper omkring kultur – kulturbegrepet i arkeologen. S. 141–160 i Siri Gerrard, Kari Melby og Pål Repstad (red.) *Kulturforståelser i fagene.* Kulturstudier nr. 6. Høyskoleforlaget. Kristiansand.
Solli, Brit 2000a. Seks arkeologiske momenter foran et nytt årtusen. *Frå haug ók heidni* nr 1: 24–34. Stavanger.
Solli, Brit 2000b. Queer theory – hype, hip eller politisk fallitt? *Løvetann* nr. 4: 15–17.
Solli, Brit 2000c. Fra Odin og Frøya til Jesus og Maria. Fra ekstase til askese. *Ottar* nr. 1: 20–26.
Solstad, Arve (red.) 1984. *Fornuften er en ensom ting* … Festskrift til Fredrik Stabel. Gyldendal. Oslo.
Spencer, Herbert 1876. *The principles of sociology,* 3 vol. Williams & Norgate. London.
Steblin-Kamenskij, M.I. (Mikhail Ivanovitsj) 1975. *Islendingesogene og vi.* Det Norske Samlaget. Oslo.
Stefánsson, Magnús 1974. Comments on «Economic structures in the early Iron Age». *Norwegian archaeological review,* vol. 7: 130–138.
Steinnes, Asgaut 1929. *Jordetal og marketal.* Skrifter utgitt for Kjelde-skriftfondet 50. Oslo.
Steinsland, Gro 1985. Kvinner og kult i vikingtid. S. 31–42 i *Kvinnearbeid i Norden fra vikingtiden til reformasjonen.* Bergen.
Steinsland, Gro 1986 (red.). *Words and objects.* Norwegian University Press. Oslo.
Steinsland, Gro 1989. Religionsskiftet i Norden – et dramatisk ideologi-skifte. S. 203–211 i Anders Andrén (red.) *Medeltidens födelse.* Gyllen-stiernska Krapperupsstiftelsen. Lund.
Steinsland, Gro 1990. De nordiske gullblekk med parmotiv og norrøn fyrsteideologi. Et tolkningsforslag. *Collegium medievale* vol. 3: 73–94.

Steinsland, Gro 1991a. *Det hellige bryllup og norrøn kongeideologi.* Solum. Oslo.
Steinsland, Gro 1991b. Dødsbryllupet. Betraktninger omkring død og eros, «hellige hvite stener», gotlanske billedstener og Oseberg-graven. S. 421–435 i Gulbrand Alhaug, Kristoffer Kruken og Helge Salvesen (red.) *Heidersskrift til Nils Hallan på 65-årsdagen.* Novus Forlag. Oslo.
Steinsland, Gro 1992. Scandinavian paganism. S. 144–151 i Else Roesdahl og David M. Wilson (red.) *From Viking to crusader. The Scandinavians and Europe 800–1200.* Rizzoli International Publications. New York.
Steinsland, Gro 1994a. Eros og død – de to hovedkomponenter i norrøn kongeideologi. S. 626–647 i Heiko Uecker (red.) *Studien zum Alt-germanischen. Festschrift für Heinrich Beck.* Walter de Gruyter. Berlin; New York.
Steinsland, Gro 1994b. Eros og død i norrøn kongeideologi. Kan mytisk herskerideologi kaste lys over forestillinger og riter knyttet til død, begravelse og gravkult? S. 141–157 i Jens P. Schjødt (red.) *Myte og ritual i det førkristne Norden.* Odense Universitetsforlag. Odense.
Steinsland, Gro 1997. *Eros og død i norrøne myter.* Universitetsforlaget. Oslo.
Steinsland, Gro. 1998. Hedendom mot kristendom i norrøne myter. S. 81–92 i Inger Marie Ruud og Sigurd Hjelde (red.) *Enhet i mangfold. 100 år med religionshistorie i Norge.* Tano Aschehoug. Oslo.
Steinsland, Gro 2000a. Heyerdahls og Odins «narrespill». Kronikk i *Aften-posten* 25.11.2000.
Steinsland, Gro 2000b. *Den hellige kongen. Om religion og herskermakt fra vikingtid til middelalder.* Pax Forlag. Oslo.
Steinsland, Gro og Kari Vogt 1979. Den gamle tro. S. 129–162 i Ingrid Semmingsen, Nina Karin Monsen, Stephan Tschudi-Madsen og Yngvar Ustvedt (red.) *Norges kulturhistorie,* bind 1: Vår *fjerne fortid.* Aschehoug. Oslo.
Steinsland, Gro og Preben Meulengracht Sørensen 1994. *Menneske og makter i vikingenes verden.* Universitetsforlaget. Oslo.
Steinsland, Gro og Preben Meulengracht Sørensen 1999. *Voluspå.* Pax Forlag. Oslo.
Stoller, Robert J. 1968. *Sex and gender: on the development of masculinity and femininity.* Hogarth Press. London.
Storli, Inger 1989. Om Raud den ramme og andre håløyghøvdinger. S. 185–209 i Reidar Bertelsen, Per Kyrre Reymert og Astrid Utne (red.) *Fram-skritt for fortida i nord. I Povl Simonsens fotefar.* Tromsø Museums skrifter XXII. Tromsø.
Storli, Inger 1991. De østlige smykkene fra vikingtid og tidlig middelalder. *Viking* LIV: 89–104.

Storli, Inger 1994. *«Stallo»- boplassene. Spor etter de første fjellsamer?* Serie B: Skrifter XC. Novus forlag. Instituttet for sammenlignende kulturforskning. Oslo.

Støren Binns, Kari 1990. «Hvíta helga steine» – litt omkring eldre jernalders fruktbarhetskultus. *Spor* 2: 30–33/44. Trondheim.

Ström, Folke 1954. *Diser, nornor, valkyrjor.* Kungliga vitterhets historie och antikvitets akademiens handlingar (filol.-filos.) I. Stockholm.

Ström, Folke 1967. *Nordisk hedendom, Tro och sed i förkristen tid.* Akademiförlaget. Lund.

Ström, Folke 1974. *Nid, ergi and Old Norse moral attitudes.* The Dorothea Coke memorial lecture in Northern studies delivered at University College London 10 May 1973. Published for the College by the Viking Society for Northern Research. London.

Strömbäck, Dag 1935. *Sejd. Textstudier i nordisk religionshistoria.* Hugo Gebers Förlag. Stockholm.

Strömbäck, Dag 1970. Sejd. *KLNM* bind 15: 76–79.

Stylegar, Frans-Arne 1995. Arkeologien og matriarkatet. Eller «fedrekult», mentalitet og kvinnegraver i eldre jernalder. *K.A.N. (Kvinner i Arkeologi i Norge)* nr. 19–20: 35–54.

Svestad, Asgeir 1995. *Oldsakenes orden. Om tilkomsten av arkeologi.* Universitetsforlaget. Oslo.

Söderström, Göran 1997. Homosexualitet – definitioner och roller. *Lambda nordica* vol 3, nr. 1: 18–34.

Tacitus, Cornelius. 1968. *Germania.* Oversatt av Trygve Width. Thorleif Dahls kulturbibliotek. Aschehoug. Oslo.

Tambiah, Stanley 1985. *Culture, thought, and social action. An anthropological perspective.* Harvard University Press. Kap. 4 «A performative approach to ritual» ble først publisert i 1979 *Proceedings of The British Academy* 65: 113–169.

Terry, Jennifer 1991. Theorizing deviant historiography. *Differences. A journal of feminist cultural studies,* vol. 3, no. 2: 55–74.

Theodor munk, *Historia de antiquitate regum Norvagiensium, Historien om de gamle norske kongene*, oversatt av Astrid Salvesen 1969. Thorleif Dahls kulturbibliotek. Aschehoug. Oslo.

Thompson, Michael 1995. *The medieval hall. The basis of secular domestic life 600–1600 AD.* Scolar Press. Aldershot, Hants.

Thomsen, Christian J. og de øvrige medlemmer av oldsakskomiteen. 1836. *Ledetraad til nordisk Oldkyndighed og Historie.* Utgitt av Det Kongelige Nordiske Oldskrift-Selskab.

Tierney, William G. 1997. *Academic outlaws: queer theory and cultural studies in the academy.* Sage. London.

Tjeder, David 2000. Är könet en konstruktion? *Lambda nordica* vol. 6, nr. 1: 6–25.

Tolkien, John R.R. [1936] 1963. Beowulf: The monsters and the critics. S. 51–103 i Lewis E. Nicholson (red.) *An anthology of Beowulf criticism.* University of Notre Dame Press. Notre Dame, Indiana.

Tsigaridas, Zanette 1998. Fra gård til grav. Langhauger, kvinneroller og reproduksjon av samfunnet. *Primitive tider* nr. 1: 1–20.

Turner, Victor W. 1969. *The ritual process. Structure and anti-structure.* Routledge and Kegan Paul. London.

Turner, Victor W. 1979. *Process, performance and pilgrimage. A study in comparative symbology.* Ranchi anthropology series, 1. Concept Publishing Company. New Dehli.

Turner, Victor W. 1982. *From ritual to theatre: the human seriousness of play.* Performing Arts Journal Publications. New York

Turner, Victor W. 1985a. Foreword. S. xi–xii i Richard Schechner, *Between theater & anthropology.* University of Pennsylvania Press. Philadelphia.

Turner, Victor W. 1985b. *On the edge of the bush. Anthropology as experience.* The University of Arizona Press. Tucson.

Turner, Victor W. 1986. *The anthropology of performance.* PAJ Publications (A Division of Performing Arts Journal, Inc.). New York.

Turville-Petre, Gabriel 1951. *The heroic age of Scandinavia.* London.

Turville-Petre, Gabriel 1953. *Origins of Icelandic literature.* Clarendon Press. Oxford.

Turville-Petre, (E.O.) Gabriel 1964. *Myth and religion of the north. The religion of ancient Scandinavia.* Weidenfeld and Nicholson. London.

Tyler, Edward B. 1871. *Primitive culture. Researches into the development of mythology, philosophy, religion, art, and custom,* 2 vol. Murray. London.

Vanggaard, Thorkil 1972 [1969]. *Phallós. A symbol and its history in the male world.* Jonathan Cape. London.

Vittersø, Joar 1998. *Happy people and wonderful experiences. Structure and predictors of subjective well-being.* Dr.psychol.-avhandling. Universitetet i Oslo.

Vorren, Ørnulv 1985. Circular sacrificial sites and their function. S. 69–81 i Louise Bäckman og Åke Hultkrantz (red.) *Saami pre-Christian religion. Studies on the oldest traces of religion among the Saamis.* Almqvist & Wiksell International. Stockholm.

Vries, Jan de [1956–1957] 1970. *Altgermanische Religionsgeschichte* I–II. Walter de Gruyter & Co. Berlin.

Walker, I.C. 1978. Binford, science, and history: The probabilistic variability of explicated epistemology and nomothetic paradigms in historical archaeology. S. 223–239 i Robert L. Schuyler (red.) *Historical archaeology. A*

guide to substantive and theoretical contributions. Baywood Publishing Company. New York.
Wamers, Ernst 1985. *Insularer Metallschmuck in wikingerzeitlichen Gräbern Nord-Europas.* Karl Wachholtz Verlag. Neumünster.
Watt, Margrethe 1991. Sorte muld. Høvdingesæde og kultcentrum fra Bornholms yngre jernalder. S. 89–107 i Peder Mortensen og Birgit M. Rasmussen (red.) *Fra stamme til stat i Danmark 2. Høvdingesamfund og kongemakt.* Jysk arkæologisk selskabs skrifter XXII:2. Århus.
Wax, Rosalie H. 1969. *The changing ethos of the vikings.* Coronado Press. Lawrence, Kansas.
Weber, Birthe 1993. Norwegian reindeer antler export to Orkney. An analysis of combs from Pictish/early Norse sites. *Universitetets oldsaksamlings årbok* 1991–1992: 161–174.
Weeks, Jeffrey 1977. *Coming out: homosexual politics in Britain from the nineteenth century to the present.* Quartet Books. London.
Weeks, Jeffrey 1991. *Against nature. Essays on history, sexuality and identity.* Rivers Oram Press. London.
Weibull, Lauritz 1911. *Kritiska undersökningar i Nordens historia omkring år 1000.*
J.L. Lübeckers Forlag. København.
Westphal, Karl 1870. Die konträre Sexualempfindung, Symptom eines neuropatischen (psychopatischen) Zustandes. *Archiv für Psychiatre und Nervenkrankheiten* 2: 73–108.
Widgren, Mats 1983. *Settlement and farming systems in the early Iron Age.* Acta Universitatis Stockholmensis 3. Stockholm.
Wienberg, Jes 1988. Metaforisk arkæologi og tingenes sprog. *META* 1–2: 30–57.
Wik, Birgitta 1991. Fallosen på Val'haugen på Glein. *Årbok for Helgeland*: 84–89.
Wiker, Gry 2000. *Gullbrakteatene – i dialog med naturkreftene. Ideologi og endring sett i lys av de skandinaviske brakteatnedleggelsene.* Upublisert hovedfagsoppgave i nordisk arkeologi. Universitetet i Oslo.
Wilson, David M. 1985. Trade between England and Scandinavia and the Continent. S. 255–269 i Klaus Düwel, Herbert Jankuhn, Harald Siems og Dieter Timpe (red.) *Untersuchungen zu Handel und Verkehr der vor- und frühgeschichtlichen Zeit in Mittel- und Nordeuropa, Teil III, Der Handel des frühen Mittelalters.* Vandenhoeck & Ruprecht. Göttingen.
Wilson, David M. 1992. Keynote address. The meaning of pattern in early medieval art (a summary). S. 109–114 i *Art and symbolism* (bind 7 av Preprinted papers, «Medieval Europe 1992», a conference on medieval

archaeology in Europe 21st–24th September 1992 at the University of York). York.
Wilson, Edward O. 1975. *Sociobiology. The new synthesis.* The Belknap Press of Harvard University Press. Cambridge, Massachusetts; London.
Wolfert, Raimund 1999. Ebbe Hertzberg – om homofili hos vikingene. *Løvetann* nr. 4: 20–22.
Yamada, Takako 1997. An anthropology of animism and shamanism. S. 315–327 i Takako Yamada og Takashi Irimoto (red.) *Circumpolar animism and shamanism.* Hokkaido University Press. Sapporo.
Zachrisson, Inger 1984. *De samiska metalldepåerna år 1000–1350.* Archaeology and environment 3. Umeå Universitet.
Zachrisson, Inger (red.) 1997a. *Möten i gränsland. Samer och germaner i Mellanskandinavien.* Statens Historiska Museum. Stockholm.
Zachrisson, Inger 1997b. Samer i syd – så började det. S. 9–20 i Inger Zachrisson (red.) *Möten i gränsland. Samer och germaner i Mellanskandinavien.* Statens Historiska Museum. Stockholm.
Zita, Jacquelyn. N. 1998. *Body talk. Philosophical reflections on sex and gender.* Columbia University Press. New York.
Østigård, Terje 1998. *The deceased's life cycle rituals. An ethnoarchaeological study of funeral practices in Nepal.* Upublisert hovedoppgave i arkeologi. Universitetet i Bergen.
Østigård, Terje 2001. *Norge uten nordmenn. En antinasjonalistisk arkeologi.* Spartacus. Oslo.
Øye, Ingvild 1992. Hvor historisk er historisk arkeologi? *META* nr. 4: 50 –60.

Noen oversiktsverker som har vært anvendt som bakgrunnsmateriale

Andersen, Per Sveaas 1977. *Samlingen av Norge og kristningen av landet 800–1030.* Håndbok i Norges historie bind 2. Universitetsforlaget. Bergen.
Arbman, Holger 1961. *The Vikings.* Thames and Hudson. London.
Bæksted, Anders. 1963. *Guder og helte i Norden.* Politikens forlag. København.
Davidson, Hilda E. 1993. *The lost beliefs of Northern Europe.* Routledge. London; New York.
Foote, Peter og David M. Wilson 1970. *The Viking achievement. The society and culture of early medieval Scandinavia.* Sidwick & Jackson. London.
Guerber, H.A. 1985. *The Norsemen.* Bracken Books. London.
Gunnes, Erik 1976. *Rikssamling og kristning 800–1177.* Norges historie bind 2. Cappelen. Oslo.

Holtsmark, Anne 1970. *Norrøn mytologi. Tru og mytar i vikingtida.* Det Norske Samlaget. Oslo.
Kendrick, T.D. 1930. *A history of the Vikings.* Methuen & Co. Ltd. London.
Krag, Claus 1995. *Vikingtid og rikssamling.* Aschehougs Norgeshistorie bind 2. Aschehoug. Oslo.
Munch, Peter Andreas 1996. *Norrøne gude- og heltesagn.* Revidert utgave ved Jørgen Haavardsholm. Universitetsforlaget. Oslo.
Paasche, Fredrik 1938. *Landet med de mørke skibene.* Aschehoug. Oslo.
Randsborg, Klavs 1980. *The Viking Age in Denmark. The formation of a state.* Duckworth. London.
Roesdahl, Else 1993. *Vikingernes verden. Vikingerne hjemme og ude.* Gyldendal. København.
Roesdahl, Else og David M. Wilson (red.) 1992. *From Viking to crusader. The Scandinavians and Europe 800–1200.* Rizzoli International Publications. New York.
Sawyer, Peter 1962. *The age of the Vikings.* Edward Arnold. London.
Shetelig, Haakon 1930. *Det norske folks liv og historie. Fra oldtiden til omkring 1000 e.Kr.* Aschehoug. Oslo.
Steinsland, Gro og Preben Meulengracht Sørensen 1994. *Menneske og makter i vikingenes verden.* Universitetsforlaget.
Ström, Folke 1967. *Nordisk hedendom. Tro och sed i förkristen tid.* Akademiförlaget. Lund.
Turville-Petre, (E.O.) Gabriel. 1964. *Myth and religion of the north. The religion of ancient Scandinavia.* Weidenfeld and Nicholson. London.
Vries, Jan de 1956–1957. *Altgermanische Religionsgeschichte* I–II. Walter de Gruyter & Co. Berlin.

Forkortelser

KLNM = Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder
NGL = Norges gamle Love
Diplomatorium Islandicum

Register

A

Adam av Bremen 40, 47, 124, 157, 162, 164, 184 f.
Ahnenerbe 243
al-Gazal 75 f.
al-Magus 19, 76, 246
al-Urdumaniyun 19, 76
Alfred av Wessex 26, 191
alv 37, 80, 85, 248
Amt Rosenberg 243
Amundsen, Roald 17
Andersen, Per Sveaas 236
Andrén, Anders 63, 209f., 217, 230
androgyn 107, 120 f., 164, 166 f.
annerledesparadigme 241
Ansgar 47
ar-Rus 24, 221 f., 246
arkeologisk kilde 46, 51, 53
arktisk hysteri 149, 181
Árni Magnússon 50, 251
Arwill-Nordbladh, Elisabeth 224
Axboe, Morten 206f.

B

Bagge, Sverre 59
Bakhtin, Mikhail 90, 258
Balder 35, 38, 41ff., 136, 165, 206, 208, 210, 222, 228, 236
Barth, Fredrik 190 f.
Beauvoir, Simone de 96, 99, 121
Beck, Heinrich 206
Beckman, Nathan 145
Bell, Catherine 84
berdache 151f., 268
Berglund, Birgitta 63
Beowulf 27 f., 160, 222, 247, 257
beretning 55ff.
berserkene 153f.
billedsteiner 200, 212, 217f.
biologisk essensialisme 220
biologisk kjønn 99ff., 122, 127, 177, 220f.
biologisk tvekjønnet 120
birkarlene 194, 276
Bjarni Kolbeinsson 162
Bjørketorpsteinen 212f., 215
Bleibtreu-Ehrenberg, Gisela 150f.
blotfesten i Uppsala 40, 157
Bogoraz, Vladimir 108, 148
Borgartingsloven 184
Boswell, John 108ff.
Bowie, Fiona 79
Brooten, Bernadette 109f.
Brøgger, Anton Wilhelm 52f., 270
Brøgger, Niels Christian 165, 215, 270
Brøgger, Waldemar C. 225
Buchholz, Peter 154, 183
Bugge, Alexander 15, 52
Butler, Judith 101f., 259

Bäckman, Louise 149, 173
Bæksted, Anders 117
Børtnes, Jostein 110f.

C

Case, Sue-Ellen 103
Christensen, Axel 60
Christophersen, Axel 18
Clark, Grahame 61
Comfort, Alex 99
communitas 90f.
Czaplicka, Marie A. 150

D

Dahl, Ottar 57
Däniken, Erich von 54
Danielsson, Ing-Marie Back 227
Dejbjerg 119f.
Den eldre Edda 33, 48, 86, 208
Den Nye Arkeologien 61, 72
Den yngre Edda 33, 48, 250, 307, 318
Dicuil 23f.
Dihya, Ibn 246
Dillmann, François-Xavier 132f., 182
divinasjon 130, 136, 138, 169, 176
DuBois, Thomas 179
Dumézil, Georges 95f., 120f.
Durkheim, Émile 78, 82, 87
dyreornamentikk 202f., 225

E

Eggjasteinen 213ff.
Egil Skallagrimsson 36, 49, 143, 145
Eidsivatingsloven 184, 275
Eirik Raudes saga 130
ekstase 40, 126f., 129f., 132f., 135f., 140, 151, 153, 155ff., 159, 161, 166, 169, 173, 181, 198ff.
Eliade, Mircea 78, 135f., 180
Engelstad, Eivind S. 236
ergi 128f., 140ff., 152ff.,159, 164ff., 213, 234
ethos 71, 110, 167, 204, 218, 235f., 255
etnisitet 185, 190f., 193
Evans-Pritchard, Edward E. 79

F

Fadlan, Ibn 47, 75f., 217, 221ff., 225, 246
Fagrskinna 16, 48, 187f., 245, 254, 276
fallossteiner 122, 124f., 201
Fenrisulven 43f.
Fidjestøl, Bjarne 65
finner 163, 184, 188, 190, 195
Finnmǫrk 26
Flateyjarbók 118, 188
flow 84, 89
Fløgstad, Kjartan 258
fornaldersagaene 49f.
Foucault, Michel 101, 103, 107
Frazer, James 81
Freke 44
Freud, Sigmund 82
Frigg 38, 41f., 138
frisjel 132ff., 169, 173f., 203, 229
Fritzner, Johan 178f., 182
Frostatingsloven 47
Frøy 33, 37f., 43, 74, 95, 115, 117, 118, 119, 120, 124, 128, 156, 157, 189, 211, 212, 238
Frøya 38f., 41, 44, 75, 94f., 115, 117, 120, 128, 131, 134, 156, 165, 216, 227ff., 238f.
Fulsås, Narve 55, 57

G

Gaster, Theodor 81
Gautreks saga 162
gadzer 173
Geertz, Clifford 79, 235, 255
gender 99ff., 107
Gennep, Arnold van 88ff.
genus 99, 149, 151
Gerd 33, 95, 143, 211f.
Gere 44
Germania 39, 47, 115, 145
Ginnungagap 31
Gisle Sursson 31
Gisle Surssons saga 139, 142f.
Gleipne 44
Gosforth-korset 34, 210
Grambo, Ronald 152, 265
graver 51, 66, 72f., 123, 125, 127, 177, 195, 200f., 216ff., 227, 230
gravskikker 72, 170, 200, 218f.
Grettes saga 185
Grieg, Sigurd 224
Grimnesmål 136, 138
Grønvik, Ottar 24, 160ff., 213f.
Grågås 142, 146
Gulatingsloven 20, 47, 137, 142, 146, 147, 184, 238, 274
gullblekk 87, 200, 204, 210ff.,
gullbrakteater 50, 180, 200, 204ff., 279
gullgubber 210
Gullveig 39
Gunnes, Erik 237
Gustafson, Gabriel 223

H

Halperin, David M. 108f.
Halvorsen, Eyvind Fjeld 140, 148
Hastrup, Kirsten 69
Hauck, Karl 205ff.
Haustlǫng 85f.
Hedeager, Lotte 182, 202, 203, 208f.
Heid 39, 129
heiðinn 37
Heimdall 38, 41, 43, 165
Heimskringla 48, 55, 56, 59, 67, 188
Helle, Knut 65
hellig bryllup 75, 124, 211f.
hellige hvite steiner 122f., 124, 126, 200f., 221, 227
Hemdrup-staven 228
hengeoffer 25, 84, 87, 89, 121, 154f., 158ff., 173, 234
hermafroditt 100, 120, 124
hermeneutisk 56, 58, 63, 79
heteroseksualitet 103ff.
Heyerdahl, Thor 17, 45
Himmler, Heinrich 243
historisk arkeologi 62, 64, 253
Hitler, Adolf 243f.
hjelpeånd 130, 132ff., 136f., 139, 140, 149, 154, 169, 173, 182, 228f.
Hod 42, 208
Holmboe, Christopher A. 123
Holmsen, Andreas 236f.
Holtsmark, Anne 85, 120, 131
homoseksualitet 103f., 106ff., 140, 146, 149ff., 154, 166
Hoppál, Mihály 172f.
Hugin 44, 210
Hultgård, Anders 157
Hultkrantz, Åke 136, 149, 152, 175f., 189
Høne 32, 131
Haavardsholm, Jørgen 15
Håkon den godes saga 16
Håleygjatal 33
Håvamål 48, 77, 87, 94, 155, 160f., 163, 207, 217

I

identitetsparadigme 241
Ingstad, Anne Stine 225ff.

intellektualister 78, 79
islendingesagaer 49, 57, 73, 77

J

Jacobsen, Lis 214ff.
Janson, Henrik 157
Jellingsteinen 234
Johansen, Arne B. 201f.
Johansen, Birgitta 30
Jordanes 23, 25, 47, 184
jotner 31ff.
jotunkvinner 32, 43, 74, 212, 265
Jung, Carl Gustav 82

K

Kaupang i Vestfold 35
Kertbeny, Károly Mária 107
kildekritikk 53ff., 63, 68, 170, 180
kjønnsrolle 18, 71, 77, 79, 93f., 98f., 102f., 107, 129, 142, 149, 165, 199, 220, 221, 230, 236
Kluckhohn, Clyde 84
Koht, Halvdan 58f., 174, 272
kosmologi 29f., 32, 37, 72, 79, 137, 166, 199, 203, 234f.
Krag, Claus 20, 64, 65f., 199, 226, 253f.
Kristoffersen, Siv 202f.
kristning 18, 232f.
Kuhn, Thomas 140
kulturlån 179f., 183, 190
kvinnelig seksualitet 95, 110, 124, 125, 148, 153, 263

L

Lagercrantz, Olof 96
Landnåmsboken 36, 134, 248
Latour, Bruno 198
Lévi-Strauss, Claude 82
levning 55f.
Lewis, Ioan 135
liminal fase 88, 173
liminoid 89f., 91
Lincoln, Bruce 92f.
Lindquist, Ivar 213
Ljungberg, Helge 36
Lochlannaigh 21
Loke 35, 37, 42, 43, 86f., 131, 165, 208, 210
Lunden, Kåre 66

M

Mackeprang, Mogens B. 205
Magnus, Bente 215f.
Magnus Lagabøters landslov av 1274 147
Malinovski, Bronislaw 82, 87
Malmer, Mats 201
Maria 234, 238, 239, 319
Martin, John Stanley 85, 257
Midgard 29, 41, 44, 159
Midgardsormen 29, 33, 43f.
Mimes brønn 40, 139
Mornir 74
Morris, Desmond 98
Munin 44, 210
Murray, Stephen O. 108
Muspellsheim 31
Myte-rite-skolen 81, 86
myter 18, 22ff., 71f., 78f., 80ff., 127, 199, 202, 204, 206, 210, 218, 228, 235, 239, 255, 257

N

Nanna 38, 42
Nansen, Fridtjof 17
nazister 52f., 205, 219, 243f.
Nerthus 39, 40, 115ff., 200, 227, 230
nid 20, 140ff., 145, 147, 161, 236
nidstang 143
Nivlheim 31
Njarðarlóg 38, 118

Njord 35, 38ff., 74, 95, 115ff., 200, 230, 246
Njåls saga 28, 49, 60, 69
noaider 171, 176, 178
Nussbaum, Martha C. 105, 260
ny historisk arkeologi 64
Näsman, Ulf 63
Näsström, Britt-Mari 120, 158

O

Odin 15, 18f., 24f., 32ff., 74f., 87, 93ff., 121, 128ff., 134ff., 147f., 153ff., 157, 159, 161ff., 173, 179f., 187f., 196f., 200f., 203, 206ff., 215ff., 223, 228, 230f., 234, 236, 239, 244, 249ff., 263f., 266, 269, 276f.
óðr 40
Odner, Knut 60, 124f., 190f.
Ohlmarks, Åke 133, 150, 180ff.
Olsen, Bjørnar 191, 195f.
Olsen, Magnus 50f., 85, 87, 117, 211f.
Orosius 24
Osebergdronningen 225
Osebergfunnet 39, 223, 226, 230, 237, 280
Oseberggrav 202, 223, 225, 227, 229, 237
Ottar 26, 191, 192

P

performance 83f., 89, 173
performance-teori 83
Petersen, Theodor 52, 123
Phillpotts, Bertha S. 86
Plinius den eldre 23, 247
Pollan, Brita 175
postprosessuell arkeologi 62, 219
Prokopios 25
prosessuell arkeologi 61, 219
Pytheas 23ff.

Q

Queer theory 102ff., 106, 108, 302

R

Radcliffe-Brown 87
Ragnarok 29, 33, 35, 41, 43, 165, 210, 228
Ragnvald Rettilbeine 186
Ranke, Leopold von 57
Ratatosk 29, 44
religion 77ff.
religionsskifte 233
Rimbert 47
Ringhorne 42, 222, 228
rites de passage 88, 91, 173, 224
ritualer 72, 74, 77ff., 89, 91ff., 119, 136, 139, 158, 169, 171, 176, 189, 196, 204, 210, 221, 225, 228, 235, 238
Ross, Margaret Clunies 154, 252, 255
Romsdal 28, 138
Rosenberg, Alfred 243
Rubin, Gayle 100
rune- og billedsteiner 200
runeinnskrift 50, 59f., 216ff.
runesteiner 50f., 60, 73, 157, 212
rus 19
Rustah, Ibn 221
Rydving, Håkan 171
Rygh, Oluf 51
Röksteinen 218
Røthe, Gunnhild 228f.

S

saga 20, 37, 46, 48ff., 65ff., 73, 77, 91, 109, 131, 133f., 137f., 143f., 162, 165, 179, 184ff., 199, 206, 210, 217, 226
Sagaen om Bjørn Hitdølakjempe 142
Sagaen om Ravnkjell Frøysgode 145

samisk sjamanisme 169ff., 176, 178f., 182f.
Sandnes, Jørn 65, 245, 274
Sápmi 169, 172, 194
Saxo 23f., 49, 83, 121, 184
Schanche, Audhild 170f., 193
Schechner, Richard 83, 89
Schjødt, Jens Petter 85, 156, 238
Schreiner, Kristian 226
Scott, George Ryley 126
Schøning, Gerhard 28f.
seid 31, 128ff., 165ff., 169ff., 215f., 233
seiðberender 147f., 153
seidhjell 131, 133, 140
seidmann 40f., 75, 95f., 129, 134f., 140, 153, 164ff., 178f., 186, 200f., 233
Seim 16f.
seksualitet 18, 32, 37, 40, 71ff., 88, 90f., 94ff., 121, 124ff., 140, 155, 164, 166, 168, 199f., 223, 232, 234
Shetelig, Haakon 52
siðr 36f.
Sigurdson, Gísli 137, 266
Siv 38
sjamanisme 128ff., 200, 203
sjelelig tvekjønnet 120
Skade 33, 35, 38, 95, 120, 144, 212
skeiv 90, 101ff., 106ff., 111, 121f., 127, 152, 155, 165ff., 176, 178, 198ff., 203, 220, 230, 244
skeiv teori 101ff., 106, 168
Skirnesmål 33, 37, 48, 85, 143, 211f., 277
Skre, Dagfinn 209
Skuld 29
Sleipne 44, 136, 154, 210, 228
Snegle-Halle 141
Snorre Sturlason 16, 44, 48f., 58, 65, 73, 159
Snøfrid 186, 195
Solberg, Bergljot 123f.
Solvognen 119
sosialt kjønn 99f., 107, 121, 148, 219, 260
sosiobiologi 96f.
Spencer, Herbert 78
spådom 31, 39, 77, 93, 128ff., 135f., 139f., 176, 180, 182, 184, 213, 231, 233
Stabel, Fredrik 198
Starkad 83
Steblin-Kamenskij, Mikhail Ivanovitsj 50, 68f., 109, 250f.
stedsnavn 50f.
Steinsland, Gro 32, 74, 87, 95, 124, 237, 238, 264, 277
Stentoftesteinen 212f., 215
Stoller, Robert J. 99
Storli, Inger 176, 195, 272, 276
Ström, Folke 74, 133, 141
Strömbäck, Dag 132f., 148, 153f., 179
sølvskattefunnene 196
Sørensen, Preben Meulengracht 66f., 141, 143f.

T

Tacitus 39f., 47, 115ff., 120f., 145, 221
tafonomi 54
Tambiah, Stanley 83
Theodor munk 24, 49, 186
Thomas von Westen 171
Thule 23ff., 49
tidelag 143, 145f.
Tor 33, 36, 38, 41ff., 142, 157, 165, 189f., 210, 230, 236
Torbjørg 130f., 134, 136, 138, 140, 167, 228

transformasjon 88f., 126f., 130, 148, 151, 159, 203
transvestittisme 149ff.
trickster 43
trolldom 27, 39, 41, 47, 73, 77, 94, 128, 131, 137f., 147, 154, 162f., 174, 178ff., 183, 185ff., 233, 235, 238f.
Trym 165
Trymskvida 41, 86, 165, 258
tul 24f., 83, 135, 157, 160ff.
Turner, Victor 83, 88ff.
Turville-Petre, Gabriel 39, 41, 94, 166, 263f.
two-spirited people 152, 268
tyle 49, 160
tylensere 23
Tylor, Edward Burnett 78
Tyr 38, 40, 44, 206, 210

U

Ull 38, 117
Ulrichs, Karl Heinrich 107
Uppsalablotet 75, 83, 157
Urd 29, 160
uteseta 89, 137ff., 154, 266
Utgard 29, 32, 125

V

Valhall 15, 42f., 94f., 125, 196, 218, 223, 230, 239
valkyrjer 43, 230
vaner 37, 75, 246
varðlokkur 131ff., 228
Vavtrudnesmål 33, 160
Verdande 29
verdensbilde 19, 22, 31, 54, 71, 73, 79, 167, 199, 202, 204, 232, 235ff., 248, 255
Veröld 31
Vidar 33f., 210, 236
viking 15ff., 29ff., 39, 41, 43, 46ff., 52, 57, 70ff., 164, 204, 221, 223, 236f., 241, 244, 255
Vivallen 177f., 221
Vogt, Kari 74f.
Volse 74f.
Volsetåtten 74f., 217, 256
Voluspå 31ff., 35, 39, 48, 93f., 131, 137, 139, 248f.
Vries, Jan de 40, 120f., 134, 180

W

Weibull, Curt 57ff., 65
Weibull, Lauritz 57ff., 65
Westen, Thomas von 171, 271
Westphal, Karl Friedrich Otto 107
Wilson, David 62, 206
Wilson, Edward O. 98
Wiker, Gry 207f.
wut 40

Y

Yggdrasil 29, 30, 44, 136, 139, 154, 163, 174
Yme 31f., 115, 248
Ynglingatal 64ff., 199, 226, 253, 277
Ynglingesagaen 38, 48, 56, 226

Z

Zachrisson, Inger 177, 194

Æ

Ægir 39
ære 48, 67f., 71, 73, 129, 142ff., 147, 153, 186, 218, 236
æser 37f., 75, 125

Å

Åsgard 29, 35, 37, 39, 41f., 95, 159

Hvordan kunne vår største krigsgud Odin også være den største seidmann? Seid var en form for operativ magi som kunne være både positiv og negativ. Seiden var betraktet som en aktivitet for kvinner. Til tross for dette er Odin beskrevet som den mektigste seidmann. Odin drev altså med en aktivitet som ble betraktet som umandig. Dette antyder en viss ambivalens når det gjelder Odins sosiale kjønnstilhørighet. En gud som trådte utenfor de fastlagte grenser for kjønnenes oppgaver, ble utsatt for hån. Hvordan kunne Odin gjøre noe som egentlig var forbeholdt kvinnene, uten å miste sin posisjon som krigens og krigernes gud?

Odins reiser har sterke likhetstrekk med sjamanenes transformasjoner og sjelereiser. Den dominerende oppfatning blant forskerne i dag er at den norrøne seiden er en form for sjamanisme. Innenfor sjamanismen står kjønnstvetydighet sentralt. Denne tvetydigheten må ikke forstås som en biologisk kjønnstvetydighet i form av hermafrodittisme, men som en sosial kjønnstvetydighet.

Odins overskridelser av kjønnsnormer kan bare forstås innenfor et verdensbilde der sjamanistiske transformasjoner står sentralt.